النخوالد من آراء
أبي الحسن البصري البغدادي

المعروف بالماوردي

في العقل وفلسفة الأخلاق
وأدب السياسة ومبادئ الإصلاح الدستوري

بقلم

الدكتور صلاح الدين عبد اللطيف الناهي

الأستاذ المتمرس بجامعة بغداد

دار الجيل

بيروت

النحو العربي من آراء
أبي الحسن البصري البغدادي

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

الاهداء

لقد عرف الماوردي في العالم الغربي حين ترجم كتابه الموسوم بالاحكام السلطانية الى الفرنسية مرتين، فاصبح مرجعا للدراسات القانونية الموازنة[1]، وتأصيل نظم النمط الفقهي الاسلامي في شطره الدائر حول ما اصطلح الغرب عليه بالقانون العام، وعرف في العالم الاسلامي بهذا الاثر وتأثر به من مفكرينا وكبار رجال القانون المعاصرين من العرب استاذنا المرحوم احمد عبد الرزاق السنهوري حين اعد اطروحته في الخلافة وقدمها لاحدى الجامعات الفرنسية، ولم تغب ذكرى الماوردي عن مصر التي اولت كتابه في ادب الدنيا والدين عنايتها فجعلته ردحا من الزمن كتابا للمطالعة بالمدارس الثانوية منذ اكثر من ثلاثين عاما قبل نشره لاول مرة نشرة محققة من طرف المرحوم مصطفى السقّا من اساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا، ولم يجهل هذا الكتاب في الدولة العثمانية فقد شرحه في عصرها عالم تركي اسمه اويس وفا بن احمد بن خليل بن داود

---

(١) مقدمة السقا على أدب الدنيا والدين، ص١٤.

الارزنجاني، وطبع في الاستانة سنة ١٣٢٨ هـ بعنوان منهاج اليقين شرح ادب الدنيا والدين[١].

ثم عرف الماوردي بكتابه في أدب القضاء[٢]، واخيرا عرف بتفسيره الذي اسهم باحثون من العالمين العربي والتركي في الاهتمام به ونشره[٣]، فاحتل بذلك مكانة مرموقة في تراثنا الفكري العربي والاسلامي وفي الفكر الغربي المعاصر الذي طفق يتخلى عن تعصب القرون الوسطى ويصغي لما يكتب في الثقافة الاسلامية ويسهم في الفرض والتحليل بعض الاسهام.

وكما عرف ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب بالماوردي فقد عرف بالبصري أيضا نسبة الى تلك المدينة التي كان لها فضل التقدم والتبريز في تاريخنا الثقافي القومي والاسلامي، فخاضت معركة الفكر، وحملت شعلة العقل، وانجبت امثال الجاحظ[٤] والفراهيدي[٥] وتلميذه سيبويه، واجتذبت اليها من امثال الامام زفر، ونافست شقيقتها الكوفة في كل فن وعلم من العلوم

---

(١) مقدمة السقا، ص ١٥.

(٢) نشر هذا الكتاب محققًا في بغداد من مطرف محيي هلال السرحان وأصبح مرجعًا لدراسة النظام القضائي في الشرق والغرب في نطاق القانون الموازن.

(٣) للماوردي تفسير بعنوان النكت والعيون نشر مؤخرًا وكان مرجعًا لكتابة أطروحة ماجستير في التركية تقدم بها قارميش الى كلية الالهيات بجامعة أنقرة.

(٤) هو أديب العربية الشهير عمرو بن بحر الجاحظ المعتزلي مؤلف البيان والتبيين والحيوان ورسالة التربيع والتدوير وغيرها.

(٥) هو أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد البصري الأزدي الفراهيدي مخترع العروض ومؤلف أول معجم عربي مرتب على الحروف، توفي سنة ١٧٥ هـ.

النقلية واللغوية، ووصلت اسباب الفكر الاسلامي بالهندي منذ أن أصبحت ثغر العالم الاسلامي، وعانت من معضلات أزمة الحياة السياسية والاجتماعية في العالم الاسلامي، فقاست من مأساة ثورة الزنج قديما ومن مأساة الحرب العراقية الايرانية الدائرة على شطها وفي ضفتيها في عصرٍ عجز عن ارهاص أساس للسلام في قلب العالم الاسلامي، وبين شعوبه، وعن تطهير الصلات بين طوائفه من رواسب التخلف التقليدي والتعصب المذهبي والسياسي قديمه وحديثه، وتخفيف حدة غلواء المعتقدات السياسية والطائفية والعنصرية، ووقف الغرب متفرجًا على ساحة الوغى يمدها بالسلاح مد الطامع الجشع ويطيل أمد الحرب، وعجزت فيه أساليب هيئة الامم المتحدة عن تحقيق الاهداف السلمية التي هي من أهم مطالب الشعوب المعاصرة.

اجل ولكن بالرغم من كل ذلك سيعود السلام يوما الى تلك الربوع، وتوضع الاحقاد والاضغان تحت الاقدام اقدام العقل والعدل، فتذكر المصالح الحقيقية لشعوب ايران والعراق، ويدرك الاحرار من مفكري العرب ومفكري الشعوب الايرانية وجميع الشعوب ان عليهم للسلام حقا، وان واجبهم الانساني يدعوهم لترسيخ قواعد السلم العادل على هدى ما دعا اليه الماوردي من ضرورة التمسك بالعقل والعدل والتعقل بالامل الفسيح في سبيل حياة افضل، فان العدل في العلاقات الوطنية بين مختلف الاوطان والشعوب متجاورة كانت ام متباعدة واحد لا يختلف في جوهره ومعاييره.

ومهما فشلت جهود السلام تحت وطأة المصالح الدولية المتنازعة

على النفوذ، فسيعود السلام حين يؤمن الجميع بضرورة الاحتكام الى العقل ويؤثر الجميع الرجوع اليه، وستعالج الجراح باصطناع شعوبها الحكمة والعمل بها والتجرد من اهواء التعصب، كل ضروب التعصب، ويحل سلطان العقل والعدل فيمحو آثار الاهواء ونزق المثل المتطرفة مهما اختلفت نعوتها ودعاواها ومهما حرفت ارادة الشعب.

وسلام على روح الماوردي وهي تطل من عليائها على المدينة الحزينة الصامدة امام ويلات الحرب وعلى كل مدن العراق وايران التي عصفت بها القذائف والصواريخ، سلام على تلك الروح التي اطلت لتذرف دمعة ساخنة وتشفق على العقل وتأسى لضيعته.

والى تلك الروح التي عرفت في حياتها الدنيوية معنى العدل وحرصت على الدعوة اليه وانتصرت للعقل وحرية العقل ورسمت قواعد الصلاح منذ قرون خلت قبل ان تعلن مواثيق حقوق الانسان في الغرب، فقد كان مفكرنا داعية من دعاة العدل والاخلاق لا تلين له قناة في نقد السلطة حين يعتريها الغرور، ولا يقر لها بادعاء ما ليس لها، مما ينم عن الغطرسة ويشوبه الجبروت، وكانت مدينته مدينة العقل والنور، وستعود كما كانت، وافضل مما كانت عليه فتحيي ذكرى من انجبتهم من عباقرة الفكر، وتسهم كرة اخرى في حمل مشعل الثقافة والنور.

انقرة في ١٤ شباط ١٩٨٨

مقدمة

بينما، كنت اعد العدة لاتمام رسالتين أخريين من رسائلي في سلسلة الخوالد من آراء مفكرينا تتحدث احداهما عن خوالد ابن سينا والاخرى عن خوالد ابن خلدون، اذا بكتاب ادب الدنيا والدين للماوردي يلوح لعيني داعيا الى تصفحه، وعهدي به قديم، فقد خلفته في مكتبتي في بغداد، فلما لاح لي في انقرة استعرته لأتصفحه قليلا واجدد العهد بصديق قديم، فاذا هو يجذبني اليه جذبا ويغريني بالمزيد من المطالعة فاستجيب لدعوته راغبا في التزود من هذا الاثر التراثي، فيستقر العزم على اخراج هذه «الخوالد من آراء اقضى القضاة الماوردي البصري في العقل والاخلاق ومبادئ الاصلاح الدستوري» التي اقامها على اساس من التوازن المتسق بين المصالح الفردية والجماعية.

ولم تكن الصدفة وحدها هي التي حملتني على اعداد هذه الرسالة وتقديمها على خوالد ابن سينا وابن خلدون، فقد كان من حق الماوردي ان تقدم خوالده للقراء الكرام بعد خوالد الراغب وقبل خوالد الغزالي، فقد تقدمه على مسرح الفكر اول هذين المفكرين وولد

الثاني بعد موته فكان هذا الثلاثي قلادة متصلة الحلقات في عنق الفكر الاسلامي، فقد اتصلت اسباب القرابة الفكرية بينهم ايما اتصال، وجرت افكارهم في مضمار واحد بالرغم من بعض وجوه الاختلاف في التفصيلات وظروف الحياة والمزاج، والى جانب ذلك فان اعداد هذه الرسالة في هذه الفترة الحائرة البائرة التي عانت فيها البصرة من الويلات الدائرة حولها ويشوبها تمزق وحدة العالمين العربي والاسلامي تمزقا هستيريا ما يتيح الفرصة للتحدث عن نابغة بصري قديم كان من دعاة السلام والأمن والعقل، وكان، وسيبقى معجزة من معجزات البصرة كما كانت البصرة وستبقى معجزة من معجزات الثقافة العربية الاسلامية، ومفخرة للعراق والعالمين العربي والاسلامي، ولكل شعب يود عودة السلام الى البصرة وتحقق الوئام العادل المتطهر من الاحقاد والاطماع بين العراق وايران، لتعود البصرة محورا للتعاون السلمي بين جميع الشعوب المحبة للسلام وتتطهر نفوس الجميع من العداوة والبغضاء ايمانا بمستقبل البشرية كل البشرية وتقدمها وسعادتها، وبضرورة التعاون والتواصل الحضاري وجمع شمل الحضارات والثقافات في وحدة حضارية وثقافية انسانية جامعة لتواصل هذه الوحدة الجامعة مسيرتها العمرانية وتحكم العقل والعدل في جميع ما ينشب من خلاف واختلاف.

ولقد اعجبني من الماوردي امور سأوفيها حقها من البسط والبيان، فقد وجدته عقلانيا في غير اسراف، وواضعا للبنة الاولى في فلسفة الحياة الدستورية قبل ان يعرف هذا المصطلح، وصلاح الحياة الاجتماعية في ظل دولة ملتزمة بالمبادئ الكلية التي رسمها لها ودعا

فيها في جملة ما دعـا الى « العدل والأمن والخصب والأمل الفسيح » لتكون صلة الشعب بحاكميه قائمة على مزيج من الطواعية والمحبة، لا على الاكراه والعسف والبطش السافر والمقنع والجبروت، فاكبرت في الماوردي هذه الريادة الخالدة، وعقدت العزيمة على البحث والتمحيص على نحو ما ترسمته من منهج التحليل والنقد والموضوعية العادلة دون حماسة مسرفة او تجاوز لحدود النقد الملتزم بالانصاف في ايجابه وسلبه، وسوف افسح في هذه الرسالة المجال للموازنة بين آراء كل من الراغب والغزالي والماوردي وغيرهم من مفكري الاسلام الاوائل بالنظر لما اشرت اليه من القرابة الفكرية التي جمعت شمل تراثهم الفكري في مجال الاخلاق والعقل والمثل السياسية التي دعوا اليها وآمنوا بها، وسيقتصر بحثي في هذه الرسالة على هذه الجوانب من آراء الماوردي دون التعرض لما كتبه في نظم الفقه العام الاسلامي وادب القضاء.

وستكون كتب الماوردي نفسه في مقدمة مراجع البحث فان هذا الاسلوب من اساليب البحث من اكثرها تكفلا بسلامة التصور والتصوير.

واخيرا فلسوف اتحدث في آخر فصول هذه الرسالة عن مستقبل الماوردية ولا اقتصر على ماضيها، ومع ذلك فان البحث عن مستقبل الماوردية لا يعني التكهن بما لم يزل محجوبا عن الانظار في عالم الغيب، لأن مستقبل كل امة في قبضة يدها حين تصمم على التجديد فتمهد لذلك وتخطط، وتتيح الفرص، وتعد العدة فيتسـع مجال الحرية ويمنح من رحابة الصدر ما ينبغي وتُتَجنب حماقات التعصب

الأهوج والتقليد الاعمى، وحين يعقد المعاصرون من كتابها ومفكريها العزم على وصل الماضي بالمستقبل، وتجاوز مرحلة الحاضر الى مقبل الايام والعصور، والتغلب على ركود الفكر الحاضر، وضيق افقه، وانحرافه وانحراف مناهجه عن القصد وسواء السبيل في غيبة من الدمقراطية وحرية الفكر. اجل ان الفترة التي يعيشها الفكر في مختلف ارجاء العالم العربي والاسلامي شحيحة بذلك من وجوه تختلف في عمقها وابعادها، ولكن هذا لا يعني وجوب الاستسلام، فان علينا جميعا واجب العمل لتحقيق مستقبل افضل للجيل الحاضر والمقبل، لكل الاجيال على وجه الارض، وان نسهم في حركة التقدم الفكري العالمي فنقدم له احسن ما انطوى عليه تراثنا، ونتقبل منه افضل ما تضمنه من تيارات واتجاهات فكرية بعد تمحيص وتنقير واحتكام للمعايير السليمة بعيدًا عن الاهواء وتراشق التهم، وان نعترف بأن حركة التقدم الفكري العالمي التي نعاصرها لا تكف عن البحث والتنقير، وعن استجلاء ماضي الحياة الفكرية تمحيصا ونقدًا وموازنة دون مواربة او دعوة لعبادة الماضي، فان عجلة الزمن تسير سيرا حثيثا لا يعرف الكلل، مخلفة وراءها من يعجزون عن اللحاق بالركب ومتابعة حركة التقدم.

ان استعراض ماضينا الثقافي وتراثنا الفكري لا يعني الدعوة للجمود والتقليد واجترار ما رثّ وبلي من افكار ومثل ومبادئ ومزاعم، فان التقليد غير الاقتداء، ولا يعني التعصب فان الانصاف في غنى عن خَرَق التعصب وهستيريته.

اننا نعيش في عصر تداخل الحضارات والثقافات وتمازجها، وفي

مرحلة جديدة من الصيرورة الحضارية والمسيرة الثقافية تغذان السير نحو ازالة جميع اسباب التخلف الفكري مهما جوبه من عقبات التعصب والعصبيات المذهبية والعنصرية، ولذا وجب ان نعترف ان تراثنا العربي الاسلامي لم يعد وحده في الميدان، فقد تسرب الى ربوعنا وديارنا مختلف الثقافات القديمة والمعاصرة فمست الحاجة بنا وبتراثنا الى اعادة النظر في مناهج البحث واساليب التمحيص المتكفلة باماطة اللثام عن خوالده في ماضيها، وعن عناصر تلك الخوالد المتكفلة بان يكون لها مستقبل، بيد ان هذا لا يعني ضرورة التعصب على الفكر الغربي، ولا يبرر التمهيد للانعزال الفكري فان تراثنا الاسلامي القديم لم يدع للعزلة، ولم يغلق على نفسه الابواب، فقد كان شعار مفكرينا القدماء ان الحكمة ضالة المؤمن، وان الحكمة تراث البشرية المشترك لان الانسان اخو الانسان ولأن العقل وهب للانسان من حيث هو انسان، وان شرعة الانبياء واحدة لأنها تدعو للخير والبر والعدل، وان المعرفة ان كانت يونانية عمدنا الى ترجمتها وتحليلها وانتقاد ما فيها من زيف والرد على ما شابها من اوهام وزيغ عن الحق احيانا وتحكم في افتراض بعض الفروض الواهية والمصطلحات الجوفاء لقلة بضاعة العلم يومئذ، وكل ذلك لا يحول دون انتقاء خير ما فيها واصدقه، وان كانت صينية شدت الرحال الى الصين عملا بقوله (ﷺ) اطلبوا العلم ولو في الصين، وان كانت في الغرب الاوروبي او الامريكي لم نتكبر عليها، فان ينابيع الفكر متعددة، وتعددها يدعو للتعاون بين جميع الثقافات والاعتراف لكل ثقافة بما لها من فضل، فلا نستبيح نقدها دون الاعتراف لها بفضلها

ومزاياها. ومن مزايا الثقافة الغربية المعاصرة انها منهجية، وانها تؤمن بحرية الفكر وحرمة الحرية وكرامتها، لان كل ذلك من جوهر الكرامة الانسانية التي نؤمن بها جميعا.

ومن مزاياها على الصعيد السياسي انها تدور حول محور الدمقراطية فتحاول ان ترسي قواعد هذا النظام على اساس من الحرية والمساواة، بيد انها لم تسلم من الاخطاء والعثرات في هذا المضمار فقد غلبت عليها مصالحها المادية الاستعمارية فعرقلت مسيرة الحياة الديمقراطية في صلتها بشعوب العالم الاسلامي خاصة والعالم الثالث عامة، ولا غرو فان من يدعو لمبدأ سياسي لا يسعه الزعم بانه خير منفذ له في التطبيق والعمل، فان السياسة النظرية عرضة للتحريف والتشويه عند التطبيق.

مهما يكن من الامر فان العالم الاسلامي مدعو في عصرنا هذا الى النظر في الدعوة الموجهة اليه للاسهام في حقل الديمقراطية، وتعزيز الحرية، وترقيق العلاقات الانسانية على الصعيد الدولي وصعيد حقوق الانسان، وتسمت جميع الاغراض النبيلة بذاتها، وكما يفرق المفكرون المسلمون بين الاسلام من حيث هو عقيدة سامية ومكارم اخلاق وتشريع وبين واقع احوال المسلمين، فيعزي التأخر والاخطاء والتخلف للمسلمين، ولما جنحت اليه الدول الاسلامية قديما من ميل للاستبداد حتى تم القضاء على الخلافة عام ١٩٢٤ م ومن ميل للجمود وتجاهل لجوهر الاسلام وعمل بالطائفية، فاننا نفرق في الديمقراطية من حيث هي عقيدة سياسية لا تعارض العقائد الدينية ولا تحاول مزاحمتها، وبعبارة اخرى بين هذا المبدأ من حيث هو كلمة حق

مفادها ان السيادة للشعب، وان الشعب يجب اعتباره منظومة حرة متكافئة الحقوق والواجبات، تحكم نفسها بنفسها وتكل التنفيذ للنائبين عنها نيابة انتخابية حرة لا يحتكرها ولا يزورها حزب وحيد، وبين الدول التي تزعم انها ديمقراطية شرقية كانت ام غربية، وتكذبها اعمالها وتاريخها الاستعماري الاستغلالي فنرفض ديمقراطية هؤلاء المزعومة، ونرفض كل زعم بان الديمقراطية والاسلام لا يلتقيان، ونسلم خلافا لهؤلاء بأن الديمقراطية هي الصيغة العملية لمبادئ الشورى ولدعوة القرآن لقيام رهط من المواطنين في إطـار كل جماعة اسلامية سياسية لتبصر بالحق وتضطلع بالمعارضة الحرة خالصة لوجه الحق دون ان تصبح بدورها عصبية حزبية شبيهة بالعصبية القبلية.

ان الديمقراطية كالاسلام نظام نبيل الأهداف يخشى عليه من الاساءة والتشويه وفساد السرائر، فتمس حاجته الى النضال بجميع الوسائل العقلانية السلمية الملتزمة بالحياد والانصاف.

مهما يكن من الأمر فان من مزايا الثقافة المعاصرة انها لا تكف عن مواصلة البحث والتمحيص في ذاتها واعماقها وفي غيرها من الثقافات والحضارة، وانها عنيت ببعض آثار الماوردي واقرت لها بصفة المصدر التاريخي الجدير بالوثوق به فيما يكتب عن نظم الفقه الاسلامي من خلافة وقضاء، وستقر لها بالزيادة في مجال فلسفة الحكم والمبادئ الدستورية العالية.

ومن مزايا الثقافة الغربية المعاصرة انها ترسمت اصول الموازنة

بين مختلف فروع المعرفة من اديان الى لغات الى شرائع الى آداب ونقد، فكأنها عرفت سر ثقافتنا القديمة فوسعت نطاق البحث على النحو المذكور متوخية بيان المحاسن والمساوئ والشبه والخلاف ممهدة بذلك السبيل لحرية البحث والنظر على اوسع نطاق واعمقه واكثره شمولاً وابعاداً، وافسحت المجال للعقل مؤمنة به، موسعة من نطاق نفوذه وقدرته بما مكنت له من وسائل التمحيص، والتنقير وحرية الكلمة والتعبير.

وحيث ان الماوردي كان من اعلام الداعين للعقل فان للماوردية مستقبلا ستتضح معالمه على مدى الايام، وحسب رسالتي هذه في الماوردية ان تشير إلى هذه الحقيقة وان تقيم بعض الأدلة عليها، فقد كان الماوردي مفكرا عقلانيا حرا صريحا في دعوته للعمل بالعقل واتخاذه مصباحاً يستضاء به، ولذا فان اسبابه ستتصل باسباب الفكر الحديث الداعي للعقل فان العمل بالعقل يعني قبل كل شيء التسليم بحرية العقل واطلاقة من اغلال العصبيات الضيقة التي شاعت في الآونة الأخيرة في مختلف الأقطار المتخلفة ثقافيا، فشلت حركة التقدم وخلا الجو لمختلف انماط الدجل الثقافي تمهيداً لتوطيد اركان الاستبداد في الحكم واشاعة الاستسلام للدكتاتوريات.

ولسوف تدرك الاجيال اللاحقة قسوة الظروف التاريخية التي عاش الماوردي في ظلها قديما، واننا حين نتحدث عن الماوردية القديمة والجديدة نرزح بدورنا تحت وطأة هذا الاضطراب الذي تعانيه منطقة الشرق الأوسط والعالمين العربي والاسلامي، وتهدد حرية الفكر فتكاد تجهز عليها وتسخرها للأباطيل، فعسى ان تكون هذه الرسالة

وان تكون الماوردية القديمة والجديدة صرخة مدوية لايقاظ الضمائر والنفوس واعلاء شأن العقل وجميع المثل التي دعا اليها مفكرنا الكبير.

ولا يفوتنا بعد هذا ان نختتم هذه المقدمة بقولنا ان الثقافة الاسلامية التي تحوم حولها هذه الرسالة واخواتها من رسائل الخوالد - متعددة الجوانب والاهداف وانه الى جانب الرغبة في تصوير الابعاد التاريخية لهذا التراث يحسن بنا في هذا المضمار ابراز عناصر القوة والحيوية في تراثنا، وفي مقدمة تلك العناصر روح النقد البناء التي يمثلها الجناح العقلاني في التراث الاسلامي، فقد كان ذلك الجناح مؤمنا بالعقل وحرية التأمل والنظر، اما الجناح النقلي في الاسلام فينبغي ان لا تخفى فضيلته فقد انطوى على فلسفة خلقية ونشريعية جديرة بالتمحيص والتأمل فكان التراث الاسلامي بمنقوله ومعقوله جامعا بين الكتاب والحكمة، والوحي والعقل وكان الماوردي من المؤمنين بذلك وكتابه في ادب الدنيا والدين مشعلا يضيء للاجيال سبل الصلاح والخير.

ان حركة النتول الثقافي المعاصرة تلوح مشيرة بان للاسلام من حيث هو نمط تقافي ومثل تشريعية واخلاق سامية قمين بشد اواصر التآخي والتواد والترافد بين مختلف الجماعات البشرية على اساس من وحدة النوع البشري وشمولية الدعوة الاسلامية للعدل والبر والخير، وكل ذلك بالرغم من اختلاف المصالح والنزعات القومية، فان الاسلام نداء عام للبشرية بأسرها وخاص بالمسلمين خصوصا غير حاجز عن تلمس سبل العدل والبر فقد دُعي فيه الفريقان الى الالتفاف

حول عروة العدل والمساواة والتسامح الفكري والتبادل الحضاري الثقافي بين جميع الشعوب والجماعات والتسامي عن الانانيات الضيقة فردية كانت ام قومية والاقلاع عن عبادة الطغيان.

وفي هذه الرسالة من خوالد الماوردي ما هو جدير بان ينير اهداف الاسلام الشمولية في كل خصال العدل والخير والبر والمروءة الانسانية الرفيعة، ويتكفل بأمن التقدم الحضاري والتقدم كما بسطها علم من اعلام الفكر الاسلامي القدماء حظي في الفترة الاخيرة باعجاب العالمين الغربي المسيحي والاسلامي على حد سواء، وسيحظى باعجاب اتباع مختلف الثقافات المعاصرة حين تدرك ما وردته في ماضيها وحاضرها فيتحقق بذلك ما ينتظر من الثقافة الاسلامية ويناط بها من رجاء في مضمار حقوق الانسان والقانون الدولي في هذه الفترة الحضارية التي يساور فيها الانسان القلق والتساؤل عن مصير حقوق الانسان والقانون الدولي بين مختلف الدول والشعوب في ظل ازمة التحول الانتقالي التي يعانيها هذا القانون والحقوق[1] ويُسعى لحلها على أساس من وحدة النوع البشري ومن العدل والمساواة وخضد شوكة العنصرية والطغيان رغبة في توفير اسباب التقدم المطرد والسلم العادل في عالم يعاني من اختلال التوازن

---

(١) لقد أكد الاستاذ مارسيل رينيه براسارد ظاهرة التحول الدي يجتازه القانون الدولي العام توكيدًا قويًا وخص هذا القانون وحقوق الانسان بكتابه الموسوم بإنسانية الاسلام تسمتا فيه نمط الثقافة الاسلامية في هذا المضمار فوفق في تحقيق هدفه توفيقًا بالغًا يدل عليه دقته في التحليل وحياده المفعم بالمودة والصداقة لنمط التراث الإسلامي وتقديره لفضائل الاسلام عقيدة وتشريعًا وأخلاقًا وحسن تصويره لسيرة الرسول وشمائله.

في مختلف المستويات الحضارية والثقافية وفي توزيع الثروة واسباب التقدم بين مختلف الشعوب الغنية والفقيرة، المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا والمتخلفة.

ان عالمنا اصبح بحاجة الى اصلاح جذري كما كان عالم الماوردي بحاجة الى اصلاح.

فان تكن الماوردية القديمة قد تقدمت بقواعد اصلاح لدنيا عصره فان الماوردية الجديدة قمينة بمواصلة السير على الدرب حاملة مشعل العدالة داعية لكل خير ولسوف يجد القارئ الكريم اننا بسطنا في هذه الرسالة ابعاد الماوردية القديمة وذهبنا الى القول بماوردية جديدة فأشرنا الى معالمها وصبغتها ومن الله التوفيق وحسبنا حسن القصد.

الكتاب الاول

الباب الاول

مقدمات

١ ـ ترجمة الماوردي

الماوردي هو ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشافعي، من علماء القرنين الرابع والخامس للهجرة، فقد ولد في سنة ٣٦٤هـ/ ٩٧٤م وتوفي في بغداد سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، ودفن بباب حرب وعاصر ادوارًا مضطربة حافلة بالصراع على السلطة بين البويهيين والسلاجقة من جهة وبين البويهيين[١] والخلافة

(١) اسس البويهيون دولتهم في شرقي الخلافة العباسية فسيطروا على فارس وخوزستان وكرمان وبلاد الجبل، قبيل منتصف القرن التاسع للميلاد، واحتلوا بغداد في عام ٩٤٥م فاصبح خلفاء بني العباس في احرج وضع سياسي نظرا لاختلاف مذهب البويهيين المحتلين عن مذهب الدولة العباسية، واضطروا الى الاعتراف بشرعية الدولة المحتلة، وتنازل خلفاؤها عن معظم ولاياتهم العامة للامراء البويهيين وفقا لنظام التفويض الذي تحدث عنه الماوردي في الاحكام السلطانية.
لقد اصبح خلفاء بني العباس العوبة بيد البويهيين، وعانى العراق في ظلهم ما عاناه من اهمال مؤسف فكثرت فتوق الانهار وعم الخراب في ظل الاقطاع العسكري واضطر المستكفى بالله الخليفة العباسي (٣٣٣/٩٤٤م) الى اطلاق لقب امير الامراء على معز الدولة احمد.
وفي منتصف القرن الحادي عشر للميلاد انهارت الدولة البويهية وتقلص ظلها =

العباسية من جهة اخرى وبين امراء البيت البويهي أنفسهم، وكان عمره حين توفي يناهز (٨٦) عاما قضى شطرا منه في التزود بثقافة عصره الاسلامية، وشطرًا آخر في القضاء فكان اقضى القضاة[١]، وفي المهام السياسية الدقيقة بين الخلافة وبين امارات الاستبداد[٢] التي قامت في

= فانتهز البساسيري احد قواد الاتراك الفرصة واعلن الثورة على الدولة العباسية متذرعا باعلان الخطبة للفاطميين دون دليل قوى على الاخلاص لهم او الالتزام بأوامرهم مع التظاهر بالولاء لهم والأمر بالخطبة باسمهم الى ان قضى عليه وعلى تركته بالاستعانة بدولة السلاجقة التي تحدث بظهورها الدولة البويهية وترسمت خطة تصفيتها والتقرب للدولة العباسية طمعا في اعلان شرعية الدول السنية الناشئة التي تلمست تلك الشرعية باستنادها الى العمل بالعدل وتوطيد الأمن فتيسر لها بذلك خطب ود الخلافة العباسية وتسيير جيوشها الى بغداد لحماية الخلافة العباسية وانتزاع ما كان مفوضا للبويهيين من ولاية.

وبالرغم من سوء الادارة البويهية في العراق وسوء احواله الاقتصادية في عهدهم فقد عرف امرائهم بالتسامح الفكري ونبغ في عصرهم مفكرون وادباء في مقدمتهم مسكويه الكاتب الاخلاقي ورائد فلسفة التاريخ، والتوحيدي الاديب الشهير الماوردي».

(١) أنظر ترجمة الماوردي في ياقوت وقد جاء فيها أن الماوردي لقب بأقضى القضاة سنة ٤٢٩ هـ وجرى من الفقهاء كأبي الطيب الطبري والصيمري إنكار لهذه التسمية: وقالوا لا يجوز أن يسمى به أحد، بعد أن كتبوا خطوطهم بجواز تلقب عضد الدولة بملك الملوك، فلم يلتفت اليهم واستمر اللقب له الى ان مات، ثم تلقب به القضاة الى يومنا هذا. وجاء ان شرط الملقب بهذا اللقب أن يكون دون من تلقب بقاضي القضاة على سبيل الاصطلاح والا فالأولى أن يكون أقضى القضاة أعلى منزلة ذلك ان لقب قاضي القضاة ظهر قبل لقب أقضى القضاة وخص بالأول أكبر قضاة الخلافة العباسية فلما قامت دول الأطراف وبسطت سيطرتها على أرض الخلافة العباسية وأضطرت الى التسليم بمركز الخلافة العباسية الديني أطلق لقب أقضى القضاة على أكبر وزراء السلطنة.

(٢) ان مصطلح امارات الاستبداد هو المصطلح الذي أطلقه الماوردي على دول السلطنات التي قامت في بلاد الخلافة العباسية.

بـادئ الامر شرقي العراق ثم اجتاحت العراق لتقتسم السلطة بينها وبين الخليفة وتحمل الخليفة طائعا او مكرها على اعلان شرعية اولئك الامراء وتفويضهم سلطة الحكم بالعدل وتوفير الامن للرعية في عصر اقطاعي ساءت فيه احوال العراق في ظل حكم تنائي مضطرب، وعمه الخراب، وكثرت فيه بثوق الانهار وعمت الفوضى احواله الاقتصادية والمالية، وزاد الطين بلة فساد الذمم عامة وذمم الوزراء بوجه خاص، وسوء احوال النظام المالي في مثل ذلك الجو المكفهر القاتم.

في مثل ذلك الجو المتوتر بزغ نجم الماوردي في الفقه والقضاء والسياسة، وشهد له بصلابة العود والصدق، ولم تلن قنانه للامراء لما عرف عنه من تمسك بالعدل والحياد العقلي البالغ فلم يجار احد سلاطين البويهيين حين حمله الغرور على انتحال لقب «ملك الملوك» حتى اضطر ذلك الامير الى التراجع عن تراث الحكم الساساني ونمطه في التباهي بالالقاب الفخمة التي لا يلقب بها غير الحاكمين بأمرهم الزاعمين ان الملوك انما يحكمون بأمرهم وهم مستقر السلطة ومناطها والشعب رعية تستجدي الرحمة.

لقد برز الماوردي في الفقه والتفسير والحديث والأصول، أصول الثقافة الاسلامية في الاعتقاد والفقه فصنف في الفقه مبسوطا يعرف بالحاوي نشر منه الفصل المتعلق بأدب القضاء فقط، ولم تزل سائر اجزائه بحاجة الى التحقيق والنشر، وصنف الاحكام السلطانية فبسط فيه احكام الفقه العام ونظمه في العقيدة موسومة باعلام النبوة انتصر فيها للعقل فجعله الوسيلة لمعرفة الادلة وامتحان صدق النبوة،

ورفض القولَ بتقدم الايمان على العقل، وزعمَ من ذهب الى اعتبار الإلهام من جملة الوسائل الى اليقين وضرب بسهم وافر في ثقافة عصره وآدابه، شهد له بها كتابه الموسوم بأدب الدنيا والدين، وكتاب اعلام النبوة، وكان من علماء التفسير فصنف فيه « النكت والعيون » ومن رواة الحديث في بغداد الموثوق بهم.

لقد عرف الماوردي بمناصرة العقل ـ كما قلنا ـ وبلوغ مرتبة عالية في الاجتهاد بالرغم من انتسابه للمذهب الشافعي، فان من الانتساب ما لا يعدو الاقتداء بمدرسة فيما اختطته من مناهج البحث والاستنباط دون التقليد المحض، فاغنانا ذلك عن الخوض في تفاصيل نشأته الثقافية وشيوخه وطلابه اكتفاء بما سنذكره من مواقف معاصريه فيه في الفصل القادم.

٢ ـ الماوردي بين المعجبين به وبين الساخطين عليه

لكل مبرز في علم او فن انصار يعجبون به ويكبرونه، وربما اسرفوا في ذلك، وناقدون ساخطون يسددون اليه سهام النقد والتجريح بالحق والباطل، وقد تعرض الماوردي بدوره لامثال هذه الاتجاهات والنزعات، منذ عصره الى يومنا هذا، فاما القدماء فقد كان خليفة عصره القادر بالله في مقدمة من بارك له وشكره على تصنيف مختصره الموسوم بالاقناع في الفقه[١] .

ووصفه تلميذه المؤرخ الشهير المعروف بالخطيب البغدادي في

---

(١) ياقوت في ارشاد الاريب (١١/١٥٣ ـ ٥٤).

تاريخ بغداد بالثقة. ونعرض لهجوم ابن الصلاح متهما اياه بالاعتزال، في عصر كان فيه مذهب الاعتزال عرضة لمهام فقهاء من أهل السنة لقول المعتزلة بالقدر، اي بحرية الارادة، وقدرة الانسان على خلق افعاله وترسم السلوك السوي في الاخلاق والتشريع.

لقد جاء في اتهام ابن الصلاح للماوردي بالاعتزال انه وجده «يختار في بعض المواضع (من تفسيره) قول المعتزلة وما بنوه على اصولهم الفاسدة».

وجاء ان التفسير المذكور عظيم الضرر لكونه مشحونا بتأويلات أهل الباطل، تلبيساً وتدسيساً، على وجه لا يفطن له غير أهل العلم والتحقيق، مع أنه تأليف رجل لا يتظاهر بالانتساب الى المعتزلة، بل يجتهد في كتمان موافقتهم فيما هو لهم فيه موافق».

وجاء أيضًا «ثم هو ليس معتزليا مطلقا، فإنه لا يوافقهم في جميع اصولهم، متل خلق القرآن[1] كما دل عليه تفسيره في قوله عز وجل ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[2] وغير ذلك، ويوافقهم في القدر، وهي البلية التي غلبت على البصريين وعيبوا بها قديما»[3].

تلك هي التهمة التي الصقها ابن الصلاح بالماوردي خاصة وبقدماء البصريين عامة، ولا اظن ان المعتزلة بحاجة في عصرنا الى من يدافع عنهم ويرد على اتهامهم بالباطل، فقد كانوا من المسلمين الذين آمنوا

---

(١) من آراء المعتزلة قولهم بأن القرآن مخلوق

(٢) سورة الانبياء الآية ٢.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (٣/٣٠٣ - ٣١٤).

بالعقل وبقدرة الانسان العاقل على خلق افعاله وكونه حر الارادة مسؤولا عن افعاله فاسرفوا في ايمانهم بالعقل وبقدرته بعض الاسراف، وليس لاحد ان يتهم مسلما اذا آمن بالعقل، فان الاسلام دين العقل والوحي والخطاب الالهي والتكليف الصادر للانسان بالشرع مردهما ان الانسان كائن عاقل مدرك، ولذا كان اهلا لمخاطبته بالتشريع وتكليفه به، وحمل التشريع على مقاصد وغايات ومصالح وعد بلوغ العقل مرتبة الكمال بحماية تكليف المكلف، لان عقل الصغير لا يقوى على الادراك وحمل المسؤولية والتمييز بين الخير والشر ومعرفة المصالح المعتبرة شرعا كعقل الكبير العاقل، ولكن المعتزلة اسرفوا في مصادرة حرية غيرهم في القول وفي الرد عليهم حين انتقلت الخلافة العباسية الى خليفة دان بعقيدتهم فسلطهم على عقائد غيرهم من فرق المسلمين ممن لم يذهب الى اقوالهم من اهل السنة خاصة فأثاروا حفيظة العامة من المسلمين فعرفت تلك الفترة بالمحنة لما امتحن به عامة المسلمين من خطر حرية مخالفة العقيدة المعتزلية التي تبنتها الدولة العباسية في عهد المأمون وبعض الخلفاء من بعده، وهكذا ناقض المعتزلة انفسهم بضنهم بحرية الرأي على عامة المسلمين واضطهاد مجتهدي اهل السنة ممن لم تلن قناتهم للسلطة، اما الماوردي فلم يكن معتزليا خالصا كما اعترف ابن الصلاح نفسه في اتهامه، ولكنه كان مجتهدًا مؤمنًا بحرية الاجتهاد وحرية الارادة (القدرة) وبالعقل، وليس في الايمان بذلك ما يكفي بحد ذاته لنسبة الماوردي الى البطلان واهله، ولكن عصره كان عصر تجنٍ على حرية الاجتهاد، وكانت الخلافة وسائر السلطة المستبدة تؤجج

التعصب بين المذاهب فتزج الدين بالسياسة، والسياسة حين تستبد استبدادا سافرا او من وراء حجاب مفسدة اي مفسدة ومن مفاسدها تسخير الدين والعقيدة لمآربها.

وبالنظر لسيادة التقليد في عصر الماوردي ولثقافته الفقهية العميقة التي جعلته فقيها من فقهاء الشافعية كاد يبلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، ويؤسس مذهبا مستقلا، فقد تعرض لما تعرض له من سوء الظن واشيع عنه ميله للاجتهاد في عصر اصبح فيه الاجتهاد المستقل تحديا للمذاهب القائمة ولمقلديها، ولكن ذلك التعصب الشديد للمذاهب القائمة لم يرهب الماوردي الذي صرح قائلا: «بل اجتهد ولا اقلد».

تلك هي اهم اقوال القدماء في الماوردي، اما المحدثون فمنهم المرحوم مصطفى السقا محقق كتاب ادب الدنيا والدين (فقد ذكر في تقديمه لهذا الكتاب ان الماوردي كان احد الرواد الاوائل الذين مهدوا لابن خلدون فيلسوف الاجتماع والتاريخ سبيل القول في كثير من الابواب والفصول المشتركة التي وضعها في مقدمته لتاريخه الكبير). ولم يفصل هذا الكاتب ملاحظته هذه فمست الحاجة الى تأويلها ومناقشتها قبولا او ردا او تعديلا وتقييدًا بشيء من الموازنة فان الموازنة من أهم مناهج البحث واصوله.

٣ ـ منهج الماوردي او الخطوط العامة لخطته

للادب في مصطلح الماوردي معنى فضفاض واسع يشمل الادب في الاصطلاح المألوف للاخلاق يتجاوز هذا النطاق ليشمل كل

ضروب السلوك الأمثل من اخلاق وسياسة وحِكَم، لأن السلوك الخلقي الذي تناوله الماوردي بالبحث هو كل سلوك محقق للسعادة في الدنيا والآخرة.

وبالرغم من هذا المفهوم الواسع للادب عند الماوردي فان كتابه في ادب الدنيا والدين كتاب في ادب السلوك والاخلاق والسياسة في الرعية واصلاح الاحوال الاجتماعية وفقا لمبادئ كلية في الحكم الدستوري قبل ان تظهر الدعوة لفلسفة دستورية عادلة لها أُسسها وابعادها، وقد اتبع الماوردي في تصنيفه منهجا رسمه بعبارات صريحة. فإلى أي حد وفق في ترسم معالم منهجه؟ وهل كان منهجه خاليا من البعد الفلسفي؟

لقد كتب السقا في ذلك يقول: إن الماوردي « لا يتعرض لأصول الاخلاق من الوجهة النظرية كالوراثة والبيئة والغرائز والامزجة والعادة وما اليها، وانما يعول على ما في القرآن والسنة النبوية من آيات واحاديث تحث على الفضائل وتنهى عن الرذائل الخ ».

فالماوردي اذن وبناء على هذا الزعم لم يحاول ان يفلسف الأخلاق وفقا لاصول نظرية جامعة تنطلق من مقدمات اولية، ويتسم بالتجريد والتعميم، وتدور حول معايير، ولم يذهب الى مثل ما ذهب اليه الفخر الرازي من وصل اسباب الاخلاق بالفيض فلم يترسم في منهجه مثالية طوباوية بعيدة عن واقع الحياة مسرفة في التعلق بالغيبيات الفلكية التي آمن بها الفارابي ومن سار على دربه من بعده.

ولقد شهد الكاتب المذكور أن الماوردي « كان يتصور الموضوع

الاخلاقي تصورا عاما، ويضع له الحدود والفصول والمسائل، ويستخلص الأسس والقواعد، ثم يحشو هذه الابواب والفصول بكلامه وبحثه الخاص، ثم يأتي بالنصوص من الاحاديث والحكم وما اليها» اسوة بصنيع الفقهاء في مباحثهم الفقهية. ومنهج الفقهاء منهج تحليلي منطقي وقياسي، وتحليل لغوي له اصوله ومدرسته البيانية فلا غرو ان يكون منهج الماوردي في الاجتهاد قائما بدوره على المنطق والتحليل والترجيح بين الاقوال والاحاديث وتلمس حكمة الحكماء مهما اختلفت ثقافاتهم وعصورهم[١].

ولقد كان الماوردي واسع المعرفة في التراث واقوال الحكماء والاحاديث، فجمع بين اسلوبه الفقهي التحليلي وبين الاستشهاد لما يذهب اليه بالتراث، واستخدام لفظة التراث بمفهومها العصري فقد اشار الى تراث الجاهلية[٢] فكانت اشارته الى ذلك اول اشارة اليه بمفهومه الذي استقر في عصرنا هذا.

وكان الماوردي بحكم ثقافته الواسعة ونشأته في البصرة مدينة اللغة والمربد ومهد الجاحظ، اديباً فتجلى تأثره بمأثور الحكم والاشعار وبشعر ابي العتاهية المتشائم بوجه خاص، واشار الى اصطناعه صناعة

---

(١) لقد قيل انه « سلك طريقة في ذوي الارحام فورث القريب والبعيد بالسوية، وهو مذهب لبعض المتقدمين فجاء الشويزي في أصحاب القماقم فصعد الى المسجد وصلى ركعتين فقال له: أيها الشيخ اتبع ولا تبدع، فقال بل اجتهد ولا اقلد فلبس نعله وانصرف » ياقوت في ارشاد الاريب الى معرفة الأديب (١٥/٥٣ - ٥٤) عن مجموع لأهل البصرة.

(٢) أدب الدنيا والدين، ص ١٤٩.

الترقيق الادبية ليعم النفع وتنغرز مرامي دعوته في النفوس[1].

٤ ـ الماوردي الفقيه ونظم القانون الاسلامي العام

للماوردي فضل تصنيف كتاب جامع في نظم الحكم والقانون العام الاسلامي عرض فيه ما تقرر من اجتهاد من سبقه من الفقهاء عرضا جامعا من حيث احاطته باقوال الفقهاء والخلاف، دون ان يتضمن تأصيلا لنظرية في التشريع تضاهي ما كتبه في ادب الدنيا والدين من قواعد الاصلاح، او من بيان واف لدور العقل في التشريع، وبعبارة اخرى، فان مجال ابداعه في الاحكام السلطانية جزئي محدود لا يسمو الى الكلي الناقد، او التركيبي الباني، ولا يعدو عرض وجهة نظر الفقه عرضا أمينا يمتاز بالدقة والوضوح، ولكن كتابه المذكور على ما امتاز به من جمع شتات الموضوع قلما تضمن تقديرا ناقدا للواقع التاريخي أو اقتراحا لما ينبغي لذلك من اصلاح وتعديل او عدول عن بعض وجوه النظر التقليدية الى ما ينبغي وما تقتضيه مصلحة التقدم والنتول باستثناء اشارة متواضعة في آخر الفصل الذي عقده للحسبة الى اهمية هذه المؤسسة الفقهية القضائية، وما اصابها من هوان حين اعرض عنها السلطان وندب لها من هان، وذلك من شأن المستبدين في كل العصور ـ وصارت عرضة للتكسب، وقبول الرشا (الاحكام السلطانية، ص ٢٥٨).

---

(١) جاء في مقدمته على أدب الدنيا والدين: وقد توخيت بهذا الكتاب الاشارة الى آدابهما وتفصيل ما أجمل من أحوالهما على أعدل الأمرين من ايجاز وبسط، أجمع فيه بين تحقيق الفقهاء وترقيق الادباء، فلا ينبو عن فهم ولا يدق في وهم... لان القلوب ترتاح الى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد».

٥ ـ مصنفات الماوردي

١ ـ الاحكام السلطانية والولايات الدينية وهو كتاب جامع لاحكام الفقه العام الاسلامي ونظامي القضاء والعقوبات الخ، طبع متنه العربي مرارا وترجم الى اكثر من لغة فاصبح مرجعا تقليديا للبحث في اللغة الفرنسية بوجه خاص بالنسبة للباحثين في الفقه المذكور وتاريخ الفكر السياسي الاسلامي والخلافة وغيرها من نظم الحكم في الاسلام، وقد تولى طبعه لاول مرة المستشرق الالماني ماكس انكر بعنوان النظم العامة للماوردي[١]، ثم طبع متنه العربي بعد ذلك في القاهرة اكثر من مرة، وترجم ترجمتين احداهما جزئية والاخرى كاملة[٢]، وترجم للهولندية سنة ٨٧٦م لاغراض ادارية، وترجم

---

(١) Mawardi constitiones puplicac.

(٢) تولى الترجمة الجزئية ليون استروروغ بعنوان المبسوط في القانون العام الاسلامي Leon Ostrarog. Traité de droit public musulman وقد اتسمت هذه الترجمة بالجد وفي عام ١٩١٥ قام ي ـ فغنان بترجمة الأحكام السلطانية ترجمة كاملة نشرت بعنوان: الأحوال الحكومية. Fagnan Les statuts gouvermentaux مقدمة introduction وقد تضمنت هده الترجمة بعد المقدمة بحثًا في (٨٠) صحيفة في بيان منهج البحث في الفقه الاسلامي (أصول الفقه) وقد أصبحت هذه الترجمات مرجعًا لأبحاث متعددة منها مقالة نشرت بعنوان الفكر والعمل السياسي للماوردي La pensé et l'action politique d'Almawardi، نشرت في مجلة الدراسات الاسلامية لسنة ١٩٦٨ وقد كتب هذه المقالة الفقيه الفرنسي هنري لاوست Henri Laoust وذهب كاتبها الى وصف آراء الماوردي بكونها نظرية لا ترتكز الى الواقع. ومنها كتاب نشر بالفرنسية بعنوان مقدمة لتاريخ الشرق العربي (باريس ١٩٤٣) طبع جي سوفاجيه هدا الكتاب بمشاركة كاهين، ذهب فيه الى كونه متناقضًا ونظريًا محضًا، ثم أعيد طبعه سنة ١٩٦١ بالاشتراك مع كوهين وتكرر في هذه الطبعة القول بذلك وانه هدف الى اصلاح الأخلاق اصلاحًا طوباويًا.

للتركية الحديثة سنة ١٩٧٦ م من طرف عليّ شفق من اعضاء هيئة التدريس في جامعة اتاترك في ارضروم ترجمة تعْرضت للنقد الشديد.

٢ ـ اعلام النبوة، طبع في القاهرة اكثر من مرة وهو في العقائد ودور العقل في مجالها، نشره طه عبد الرؤوف سعد.

٣ ـ البغية العليا في ادب الدين والدنيا وهو في الاخلاق، وقد حققه وعلق عليه المرحوم مصطفى السقا من اساتذة جامعة القاهرة سابقا، وعلى هذا الكتاب شرح بعنوان منهاج اليقين في شرح ادب الدنيا والدين بالتركية من طرف جودت افندي برغمه لي، أقام الاستاذ محمد اركون من جامعة السربون، باريس ٣ قسم الاسلاميات بتخصيص الفصل السابع من كتاب له بعنوان دراسة في الفكر الاسلامي، للاخلاق الاسلامية في نظر الماوردي.

٤ ـ ادب الوزير او قوانين الوزارة وسياسة الملك نشره الدكتور محمد سليمان داود والدكتور فؤاد عبد المؤمن احمد في الاسكندرية.

٥ ـ ادب القاضي وقد حققه صديقنا محمد هلال السرحان تحقيقا جيدا ونشرته رئاسة ديوان الاوقاف في الجمهورية العراقية، وهذا الكتاب من جملة ابواب كتاب الحاوي للماوردي. وقد صنف في مهمة القضاء الاسلامي بالاستناد الى ادب القضاء للماوردي كتاب بالفرنسية من طرف ديلكمبر بعنوان مهمة القاضي في الشرع الاسلامي وفقا لادب القاضي للماوردي، دراسة موازنة، اطروحة للسربون ١٩٧٧.

٦ ـ النكت والعيون، وهو كتاب في التفسير، وقد طبع، ولقد بسط الماوردي منهجه في التفسير في ديباجة مقدمته على هذا التفسير بقوله بعد البسملة والحمدلة ان الله سبحانه « جعل مما استودعه (في كتابه المبين) نوعين ظاهراً جلياً وغامضاً خفياً، يشترك الكافة في علم جليه، ويختص العلماء بتأويل خفيه، حتى يعم الاعجاز، ثم يحصل التفاضل والامتياز، ولما كان الظاهر الجلي مفهوما بالتلاوة، وكان الغامض الخفي لا يعلم الا من وجهين بنقل او اجتهاد جعلت كتابي هذا مقصورا على تأويل ما خفي علمه، وتفسير مما غمض تصوره، جامعا بين اقاويل السلف والخلف (من العلماء والمفسرين) وموضحا من المؤتلف والمختلف، وذاكرا ما سنح بالخاطر من معنى محتمل، عبرت عنه بانه محتمل ليتميز ما قيل مما قلته، ويعلم ما استخرج مما استخرجته، وعدلت عما ظهر معناه من فحواه اكتفاء بفهم قارئه وتصور تاليه، ليكون اقرب مأخذا، واسهل مطلبا، وقدمت فصولا لتكون لعلمه اصولا يتضح بها ما اشتبه تأويله، وخفي دليله ».

ولسنا بعد هذا بحاجة الى ايضاح معالم منهج الماوردي في التفسير فقد أغنانا بذلك عن ذلك، ومما يجدر ذكره في هذا الصدد قول الاستاذ قارميش في رسالته في منهج الماوردي في التفسير ان هذا المفسر الجليل لم يقتصر على سرد المأثور عن السلف والخلف في التفسير فقد عمد الى التحليل اللغوي، والتراث الادبي في الايضاح، فاتخذ من كل ذلك وسيلة نسقية في التفسير، ونسب كل قول الى قائله ولم يحجم عند الحاجة عن الاجتهاد والادلاء بوجهة نظره، وانه بهذا الاسلوب اختط لنفسه ولتفسيره منهجا جديدا، وجاء

في هذا المضمار بما هو جديد ».

٧ ـ كتاب الحاوي وهو مبسوط في الفقه. طبع منه القسم الخاص بأدب القضاء.

٨ ـ نصيحة الملوك، مخطوط ونسخة منه في باريس.

٩ ـ تسهيل النظر وتسجيل الظفر في السياسة وانواع الحكومات، مخطوط ونسخة منه في غوطة.

١٠ ـ الاقناع وهو مختصر في الفقه صنف بطلب من الخليفة القادر بالله.

١١ ـ كتاب الامثال والحكم.

١٢ ـ كتاب في النحو، مفقود.

١٣ ـ الكافي.

١٤ ـ كتاب البيوع.

الباب الثاني

عقلانية الماوردي

١ ـ العقل أساس التكليف بالشرع والاخلاق

ان موقف الماوردي من العقل يذكرنا بحملة ابن الصلاح عليه، فقد كان الماوردي من أنصار العقل والمؤمنين به حقًا، فأقام نظرته للأخلاق على أسس وأصول[1] ووصلها بمصدر (ينبوع) تصدر عنه وتنطلق منه، فجعل العقل مصدر الاخلاق والتشريع (للتكليف) دون مواربة او تردد في قبول حكم العقل، او قول بجعل العقل وراء التشريع، او رد الإخلاق الى المأثور عن السلف والتقاليد فحسب دون التمهيد لذلك بأس ومحور، وهو في هذا يقول في الباب الأول من أدب الدنيا والدين:

«اعلم بأن لكل فضيلة أُسًا، ولكل أدب ينبوعاً، وأس الفضائل، وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله للدين أصلًا وللدنيا عمادًا، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا[2] مدبرة بأحكامه الخ...».

(١) مبادىء أولية في اصطلاح الفلسفة.

(٢) ان لفظة الدنيا في مصطلح الماوردي وغيره من القدماء تنصرف الى مفهوم عام هو الحياة الدنيا والى معنى خاص هو حياة الانسان في مجتمع يتفاعل معه فيه.

ان هذا الموقف الصريح المؤمن بالعقل معناه أن الماوردي فيلسوف عقلاني يقف في صفوف المعتزلة وغيرهم من مفكري الاسلام كالراغب الاصفهاني دون ان يذوب في جملتهم ويضيع في غمارهم، فقد كان لا يتردد في إعلاء شأن العقل خلافًا للغزالي الذي جعل العقل وراء الشرع السماوي، ثم جعله تابعًا للحدس حيث اعترته نوبة الشك.

فأما رأي المعتزلة في العقل فمعروف، وأما رأي الراغب الاصفهاني فيه وفي علاقته بالشرع وعلاقة الاثنين بالأخلاق فقد ورد في الذريعة مشوبًا بوجهة نظر صوفية حدسية كانت خميرة لما ذهب اليه الغزالي بعد ذلك من إيمان بأن المعرفة نور يقذف في القلب، ومع ذلك فانك اذا ما تصفحت الذريعة للراغب وجدت ان هذا الأخلاقي الذي جمع بين مسحة من التصوف والعقلانية سبق الماوردي الى المناداة بالعقل وسيلة لترسم الأخلاق واستنباط سنن السلوك وقواعد التشريع، وفي القول بالتوفيق بين العقل وبين الشرع، وانه لم يكن يرى للتعارض بين الدين وبين العقل داعيًا، ولكنه كان يرفض القول بأن الايمان يسبق العقل، وكان ينطلق من القول بأن العقل يسبق الايمان، وان الدين لا يهبط على قوم لا يعقلون، فلنستمع اليه يقول في الباب الحادي والعشرين من الذريعة تحت عنوان كون العقل والرسل هاديين الى الحق:

« لله عز وجل رسولان الى خلائقه: احدهما من الباطن وهو العقل، والثاني من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد بالانتفاع

بالرسول ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن (العقل) فالباطن يعرف دعوى الظاهر، ولولاه لم تلزم الحجة».

لقد مهد الراغب بذلك السبيل لعقلانية الماوردي، فآمن كلاهما بالعقل، ولم يترددا في اعلان دور العقل في تسيير دفة السلوك البشري في الحياة الدنيا، أي في اطار الحياة الاجتماعية على حد تعبير عصرنا، ولم يترددا في القول بأن العقل هو السابق، وان الدين هو اللاحق فلولا العقل لما كان دين، ولكنهما وفقا بين العقل والدين، لأن العقل كما يقول الراغب قائد، والدين مسدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيًا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرًا، فوظيفة العقل والدين واحدة، فاذا اجتمعا فاجتماعهما نور على نور.

وظاهر هذا كله ان كلا من الأخلاق الراغبية والماوردية ينطلق من أصول عقلية، لا من غيبية صوفية او طوباوية غنوصية، وان اقامة الأخلاق على أساس من العقل يترتب عليه اخضاعها لمعايير معينة ووصل أسبابها بنظرية مقاصد الشارع من التشريع، وان هذه المقاصد لا تعدو توفير مصالح المكلفين بالشرع أنفسهم، فاخلاق الماوردي في جملتها تدور حول أسس عامة ونظرية جامعة بالرغم مما يخيل لقارئ أدب الدنيا والدين ومن تحليل السقا لمنهج الماوردي في تأليف هذا الكتاب.

٢ ـ ما يوجبه العقل من مبادئ الاخلاق والتشريع

ان ايمان الماوردي بالعقل قاده الى التسليم بأن لا تعارض بين أحكام الشرع وأحكام العقل، والقول بقواعد تشريعية خلقية يوجبها

العقل بذاته سواء ورد بذلك شرع سماوي ووحي أم لم يرد، فإن ورد فليس وروده الا توكيدًا لها، وان ما عدا ذلك من قواعد السلوك ومبـادئ الأخلاق والتشريع فمرده الى اجتهاد العقل عند عدم التشريع السماوي، مطلقاً بذلك عنان العقل. والى العقل يعدّ ورود التشريع السماوي مقيدًا ذلك ببعض القيود، وفي هذه التفرقة بين الأحكام الواجبة والجائزة عقلًا كتب يقول: «وجعل (الله الحاكم الشارع) ما تعبدهم به قسمين: قسمًا وجب بالعقل فوكده الشرع وقسمًا جاز في العقل فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً».

ان هذا القبس من الصراحة في التسليم بالعقل وبدوره التشريعي في الأخلاق عامة، وفي مبادئ السلوك الاجتماعي الذي يتناوله التشريع عامة بالتنظيم والتنسيق، وهو صريح كذلك في انطلاق الماوردي من وجهة نظر عقلانية يلتقي فيها مع المعتزلة لقاء لا يجزم بمتابعة هؤلاء في القول باستقلال العقل في التشريع، لأنه لم يصرح بأن الحسن والقبح من الامور الذاتية فيما هو حسن أو قبيح، وأغلب الظن إنه كان يرد ما يوجبه العقل الى كون الحسن والقبح مما يدور حول المصلحة المؤكدة، فما كان حسنًا مؤكدًا حسنه في نظر العقل فهو واجب على الانسان العاقل القيام به، وما كان قبيحًا قبحًا مؤكدًا فواجب على الانسان العاقل الكف عنه، والشرع مؤكد لذلك، لأن الله تعالى خلق العباد ووفر لهم مصالحهم، والله غني عن المنافع والمصالح، ولأن العقل الغريزي في جبلته حين يبلغ مرتبة التكليف ومرحلته يصبح كامل الأهلية غير مسلوبها، قادرًا على ادراك المصالح المؤكدة.

مهما يكن من الأمر فإن الماوردي لم يكن يرى حرجًا في الجمع بين القول بقدرة العقل على ادراك الحسن والقبح في الأشياء وبين التسليم بأن صفة الحسن في المأمور به شرعًا وصفة القبح في المنهي عنه شرعًا مما يلتقي في تقريره كل من العقل والشرع، فجاز ان نقول إن المأمور به شرعًا حسن بالشرع وبالعقل، وانه لم يؤثر به شرعًا إلا لحسنه عقلا، وان المنهي عنه شرعًا قبيح بالشرع والعقل معًا، وانه لم يحظر شرعًا الا لقبحه عقلا.

وللماوردي نظراء في القول بهذا الجمع والتوفيق بين معايير العقل والشرع في بعض مذاهب أهل السنة ومخالفون، وقد كان السرخسي مصنف المبسوط في الفقه الحنفي الذي توفي بعد وفاة الماوردي بخمسين عامًا من مخالفيه، فقد رفض القول بضرورة اتفاق العقل والشرع على حسن المأمور به شرعًا وقبح المحظور شرعًا، وجعل الشرع (السماوي) وحده مستقلا بتقدير حسن الأفعال وقبحها.

مهما يكن فقد كان المعتزلة يرون ان للأفعال حسنًا وقبحًا ذاتيين يدركهما العقل حتى قبل نزول التشريع السماوي، أي ان العقل يقوى على ترسم السلوك الحسن وتجنب السلوك القبيح ويسأل عن ذلك وان لم يرد بذلك تكليف موحى به، وقد عرضهم هذا الرأي لاستنكار أهل السنة[1] فكان عليهم التوفيق بين قولهم هذا وبين

---

(١) جاء في متن جمع الجوامع: «ان الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتيب حكم الذم عاجلا والعقاب آجلاً شرعي، خلافًا للمعتزلة، وشكر المنعم واجب بالشرع لا العقل، ولا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف الى وروده، وحَكَّمت المعتزلة العقل وجاء في أصول السرخسي =

ضرورة التسليم للشرع بصلته بالوحي، فاضطروا الى القول بأن ما يوجبه العقل يؤيده الشرع، وان الشرع لا يجيء بما يخالف العقل، فان يكن الماوردي في مقولته معتزليا بوجه من الوجوه فهو من ممثلي الاعتزال المعتدل الذي جنح الى القول بأن العقل والشرع لا يختلفان في قضية المصالح المشروعة المحققة لصلاح المكلفين بالشرع ايجابًا وسلبًا.

ومع ان الماوردي جعل أحكام التشريع ومبادئ الأخلاق قسمين واجبًا في نظر العقل وجائزًا، فقد رد القسمين الى العقل، فأما ما كان واجبًا في نظر العقل لكونه صادرًا عن الحسن الذاتي او القبح الذاتي للأشياء والسلوك على حد قول المعتزلة، فصلته بالعقل ظاهرة، وليست أوامر الله نعالى ونواهيه في هذا الصدد سوى الاقرار بما أقرّ به العقل وأدركه بفطرته، واما ما دق ولم يتبين فيه وجه الحسن والقبح فكان من الحقائق الاضافية (النسبية) فان للعقل في مجاله قدرة على الترجيح، والقول بما كان جائزًا وبما ينبغي التبصر فيه والاجتهاد، ولذا كان ايجاب الشرع لبعض الأوامر والنواهي صادرًا عن معيار هو ما ذهبت اليه مذاهب المصلحة في أصول الفقه الاسلامي، وما اشار اليه الماوردي بقوله في أدب الدنيا والدين (ص ٤٩) ان الله سبحانه قصد من التكليف بالشرع نفع المكلفين تفضلاً منه عليهم.

= توكيد كون حسن المأمور به وقبح المنحى عنه من الأمور الشرعية التي لا دخل للعقل فيها. ففي صدد المأمور به ورد أن مطلق الأمر كون المأمور به حسناً شرعاً، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه... ولا نقول إنه ثابت عقلاً كما يزعم بعض مشايخنا رحمهم الله لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا» (٢/١) وفي صدد المنهي عنه شرعًا ورد أن مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعًا، كما ان مقتضى الأمر حسن المأمور به شرعًا (٧٩/١).

مهما يكن من الأمر فإن ما أوجبه العقل ووكده الشرع بدوره لا يعدو في الحقيقة ما يطلق عليه في فلسفة القانون في الغرب مصطلح القانون الطبيعي، وهو ما تلتقي على صعيده المسيحية والاسلام وما أثير في التراث اليوناني قبل ظهور المسيحية نفسها، فان القانون الطبيعي لا يعدو المبـادئ الأساسية العليا في مكارم الأخلاق والتشريع، وهو ما بشر به أنبياء العرب قبل الاسلام فكان تراثًا مشتركًا بينهم وجوهر ما يدعي في مصطلح القرآن بملة ابراهيم والدين الحنيف.

ان القانون الطبيعي يستلهمه العقل من طبيعة الأشياء يؤيد ذلك قوله عز وجل انه لم يخلق الانسان سدى فقد منحه عقلًا يهديه الى مكارم الأخلاق والتشريع حتى قبل نزول الوحي بما أودع الله في العقل من القدرة على التفرقة بين الخير والشر، وقد سلم مفكرونا القدماء بالقانون الطبيعي وان نعتوه بنعوت أخرى كنعت خصال الخير التي الزم بها ابن خلدون دول العصبية والشوكة فجعل التمسك بها معيار المروءة وتجاهلها انتكاسة وعودة الى الحيوانية وحالة التوحش الاولى.

٣ ـ مذهب المصلحة

ان مذهب المصلحة (المنفعة، المقاصد) وقيام التشريع على أساس من توفير مصالح المكلفيـن بالشرع مذهب قديم يرجع في جذوره الى الفلسفة اليونانية في اللذة والالم، وقد عرف في الاسلام فدانت به الأغلبية، وان لم يجمع عليه، وحيث ان النزعة العقلانية تؤيد القول ببناء أحكام التشريع على المصالح المعتبرة، أمكن القول بأن الماوردي

من أنصار مذهب المصلحة، لأن العقل لا يوجب المضرة، وقد سبقت الاشارة الى موقفه في هذا الصدد، وحيث انها اشارة عارضة لا تصور موقفه من نظرية المصلحة تصويرًا عميقًا فقد وجب البحث عن مظان موقفه من هذه النظرية في سائر آثاره لمعرفة مدى ما أضافه اليها، ومن جملة هذه المظان رسالته في أعلام النبوة؛ فقد تحدث فيها عن التكليف بالأصلح حديثًا يلقي بعض الضوء على رأيه في العمل بالاصلح، والظاهر انه لا ينكر وجوب القول بأن الشرع يقوم على ايجاب الأصلح ولكنه كان يرى ان العقل وحده لا يدرك المصلحة ادراكًا خاليًا من الاهواء وكثرة الخلاف ما لم يسنده تشريع سماوي. مهما يكن من الأمر فقد التزم في الرسالة المذكورة جانب الحياد في ذكر قولين متعارضين في قضية التكليف بالأصلح، ولم يدافع عن احدهما وان رجح التكليف السماوي لعجز العقول عن الاتفاق على مصالحهم لغلبة الاهواء فكان في تحليله للعقل عقلانيًا ينطلق من النقد الذاتي للعقل.

٤ ـ تجديد القول ببناء التشريع على المصلحة

مهما يكن من أسلوب الماوردي واصطناعه الحياد الدقيق تجاه القول ببناء أحكام الشرع على المصالح، فالظاهر انه في صف الأغلبية التي ذهبت الى العمل بمعيار المصلحة، لأن هذا المعيار عقلاني يلتزم في تلمس الأحكام الجمع بين العقل وبين النص جمعًا لا يتقدم فيه النص على العقل، لأن العقل هو الميزان، والقسطاس، والعقل والشرع في نظر الماوردي فرسا رهان نحو غاية مشتركة هي توجيه الانسان

نحو الخير وما يوفر له الخير والسعادة، ومع ذلك فقد كان الماوردي متحفظًا في العمل بكل من العقل ومن المصلحة، فاشترط في العقل الذي يسلم له بمعرفة الواجب من الأحكام أن يكون في مرتبة عالية من الفطنة والروية، مع تسليمه بأن العقل الغريزي مشترك ولم يفته ان العقل عرضة للأهواء والضعف، وانه ربما ضل سواء السبيل، أو اضطر الى المداراة طلبًا للسلامة والنجاة حين يشيع الجبروت، أما بالنسبة للمصلحة فلم يفته ان يشير الى اختلاف الناس في ادراك وجه المصلحة السليمة المعتبرة في نظر العقل السليم نظرًا لاختلاف الناس في أمزجتهم وأهوائهم ودرجة فهمهم.

وحيث أن للماوردية القديمة ما وراءها من امكان القول بماوردية جديدة متجددة مدركة لأحوال الحاضر ادراكها لأحوال الماضي فإننا لا نرد العمل بالمصلحة فإنها تراث مشترك بين الاسلام وبين عدد كبير من التيارات الفكرية البشرية القديمة والحديثة. فكانت الأغلبية القائلة بها أغلبية عالمية ومع ذلك فان التسليم بفلسفة المصلحة ينبغي التحفظ فيه بضرورة تصعيد معايير المصلحة وتهذيبها بالمعايير الخلقية الرفيعة بمبادئ المروءة والانسانية، ولم يقتصر القول بالعمل بالمصلحة على الأغلبية الاسلامية ومع ذلك فإن التسليم بفلسفة المصلحة ينبغي التحفظ فيه بضرورة تصعيد معايير المصلحة وتهذيبها بالمعايير الخلقية الرفيعة بمبادئ المروءة والانسانية. ولأن للاسلام بُعْدين بعدًا داخليًا يخص الجماعة الاسلامية وبعدًا خارجيًا يتسع للبشرية بأسرها ويوجه فيه الخطاب للانسان من حيث هو إنسان، فلا يقتصر على الإنسان المسلم، والدعوة للعمل بالمصالح

المعتبرة يشترط فيه ادراك جميع الاعتبارات والتحفظات التي نوه بها الماوردي فإنها لم تزل قائمة وستبقى قائمة امدًا طويلاً فلا يتقلص ظلها بعض التقلص إلا إذا وجدت الوسيلة الى تهذيب الانانيات انانية الفرد وانانية الجماعة المهيمنة، فإذا روعي ذلك وتذكرنا ان معيار المصلحة يسهم فيه الخاصة من المتخصصين بالتشريع والعامة، وجب القول بأن واجب كل دولة العمل على رفع مستوى العامة الفكري والكف عن مسخه وتضليله لتقوم نظم الحكم التي تزعم التمسك بالديمقراطية على أسس سليمة من رأي عام مستنير، فإن جهل العامة يعرض الديمقراطية للبوار، ويمهد السبيل للغوغائية ويحرك غريزة القطيع ويسلط الديماغوجية على الرأي العام فإذا هو مسخ من المسوخ وعصبية هوجاء واهواء يقال لها مصالح.

٥ ـ التوفيق بين العقل وبين الشرع السماوي

ولا تحسبن ان انطلاق الماوردي من العقل ثورة على الشرع السماوي، فقد كان ـ كما أشرنا ـ من القائلين بأن الشرع الموحى به لا يخالف العقل، وان العقل ملتزم بالشرع كما أن الشرع لا يناقض العقل، وقد صرح بهذا المعيار المزدوج، وبالانسجام بين الشرع وبين العقل بقوله:

ان الله تعالى « جعل ما تعبدتم له مأخوذًا من عقل متبوع وشرع مسموع:

فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع.

والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل.

لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل.
والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع.
فلذا توجه التكليف إلى من كمل عقله».

اليس معنى هذا أن لقواعد السلوك البشري منبعين هما العقل الانساني والشرع الالهي؟

وإن الماوردي كان صريحًا في صياغة مذهبه في التوفيق بين العقل وبين الشرع، وفي تقريره تقريرًا لا محاباة فيه لأهل السنة، ولا اسراف في الميل بعض الميل الى عقلانية المعتزلة، فقد جعل كلا من الشرع ومن العقل مقيدًا بالآخر، فالشرع لا يؤكد ما لا يوجبه العقل، والعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، كما ان الشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع خطاب لمن تكامل عقله الغريزي بالبلوغ عاقلًا مدركًا دون عارض يعرض له فيجعله غير مدرك لما هو واجب من قواعد السلوك، وما هو قبيح محظور.

مهما يكن من الأمر فلا محيص من أن نقدر لمصطلح كمال العقل من حيث هو أساس للتكليف بالأوامر والنواهي الشرعية - أهميته، وان نتصور ابعاده كما ينبغي لها أن تُصَوّر وتُتَصَوّر، فان كمال العقل محور مجموعة من القواعد الأساسية في الشرع الاسلامي، ومنطلق وجهة نظر الاسلام للانسان من حيث هو كائن عاقل قادر بأصل فطرته على التمييز بين الحسن والقبح عند تكامله واستقامة أحواله، فإن العقل لا يشبه سائر أعضاء البدن، وبه تفرد الانسان بالفضل، وكرّمه الله تعالى فجعله أهلًا للتكليف بالشريعة

ومسؤولا عن أفعاله وخليفة لله على الأرض، فليس العقل وسيلة ادراك فحسب وانما هو في الوقت عينه مستودع مسؤولية عظمى بحكم كونه خليفة لله على الأرض فلا يعذر على تقاعسه عن بلوغ اسمى درجات الكمال والحذر من الوقوع في أحط الدركات.

ولقد تضاعفت مسؤولية العقل بتقدم الحضارة والثقافة تقدمًا هائلًا ضخمًا شامخًا متعدد الأبعاد والأهداف، واتساع وسائل البحث والتخطيط المنهجي المستند الى أدق وسائل الحساب والتقدير، والضبط والتوجيه، فلم يعد العقل مسؤولاً عن تدبير شؤون مجتمع زراعي تجاري قوام حياته الاقتصادية لا يعدو وسائل الانتاج اليدوي، بل أصبح مسؤولًا عن تدبير مجتمع تكنولوجي يغذ السير نحو التقدم الحثيث، ويحاول التقدم وثبًا وقفزًا، وبعبارة أخرى فان تقدم الحضارة في عصرنا هذا ضاعف مهمة العقل ومسؤولية الانسان العاقل كما هيأ له في الوقت عينه من أسباب العمران ووسائله ما لم يكن ميسرًا للأجيال الغابرة، وفجر له من الطاقات ما لم يخطر على بال القدماء منذ عصر الماوردي الى فجر العصر الحديث، ولنا عودة الى هذا الموضوع.

٦ ـ العقل وكرامة الانسان

مما تقدم يتضح بجلاء ان العقل الذي منحه الله للانسان جعل منه في نظر الشرع الاسلامي من حيث هو انسان كائنًا متصفًا بالكرامة. ما هي هذه الكرامة وما هي ابعادها؟

لقد تقرر مبدأ كرامة الانسان في أصول الفقه الاسلامي، ورتبت

عليه آثار كليات جامعة من الذمة والعصمة والحرية والمالكية فجاء في أصول السرخسي ان الله تعالى « لما خلق الانسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون أهلا لوجوب حقـوق الله عليه، ثم اثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من اداء ما حمل من الأمانة، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد، المميز وغير المميز فيه سواء، فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتة له من حين يولد، يستوي فيه المميز وغير المميز » (أصول السرخسي ٢/٣٣).

ان الشرع الاسلامي منظومة من المبـادئ الأساسية تدور حول محور العقل، وان لهذا المحور اقطابًا تشريعية لها فلسفتها واهدافها، ومجموعة من الحقوق والواجبات يجمعها نسق واحد من الأسس والأهداف والمصالح المشروعة واجبة الرعاية والحماية والتضحية في سبيلها، وان القطب الأول بعد المحور هو كرامة الانسان، فإن هذه الكرامة اسبغت على الانسان عصمة واجبة الحرمة ومنحته حرية واجبة الصيانة وجعلته مالكًا يتصرف في خيرات الأرض ويسعى في مناكبها لا يقيد حريته في ذلك غير وجوب التزام العدل وتجنب الفساد في الأرض والاضطلاع باعمارها، وكل ذلك لقاء ما تقرر من عبء الأمانة والمسؤولية، فكان هذا المحور منطلق ما يمكن ان نسميه بدستور الاسلام ومنظومة قانونه العام.

اما القطب الثاني فهو أهلية الانسان يقابلها ذمته، فلا يخدعنك تبعثر مسائل الفقه الاسلامي فتظن ان الشرع الاسلامي لا تجمعه

منظومة من المبادئ الاساسية يدور حولها هذا النسق التشريعي في جملته، فان للإسلام فلسفته التشريعية الخالدة وفلسفته محور من اهم محاور فلسفة الشرائع.

الباب الثالث

العقل من حيث هو

١ ـ حد العقل

ولا بد لنا بعد هذا الحديث المسهب عن العقل من التساؤل عن العقل نفسه من حيث هو عقل وان نثير قضية حد العقل فنطرح هذا السؤال العويص: ما العقل وكيف يحد ؟

والحد مصطلح منطقي ـ هو كما يقول الماوردي ـ بيان المحدود بما ينفي عنه الاجمال والاحتمال[1].

فحد العقل اذن هو بيان ماهيته بيانًا لا يدع مجالًا للاجمال ولا للاحتمال.

ولقد مهد الماوردي لتصوره العقل وتصويره بنفي القول إنه جوهر لطيف، وذهب الى انه عرض، وانه هو العلم بالمدركات الضرورية، منطلقًا بذلك من وظيفة العقل في درك الأمور البديهية (الضرورية) دون ان يشير الى كونه وسيلة العلم قبل أن يكون هو العلم نفسه، فقد فرق بين الدرك الحسي وبين العقل فجعل الدرك صفة الجسم، اما

---

(١) أدب الدنيا والدين، ص ٢١.

العلم بالمدركات الضرورية فهو العقل، وتحديده هذا ينظر للعقل من حيث هو قوة درك المدركات الضرورية دون النظـر اليه من حيث هو كل جامع لهذا ولسائر أنواع الدرك الحسي، بيد أنه قيد ذلك بكون الدرك العقلي ضربين:

فضرب هو حصيلة درك الحواس، وآخر مبتدأ في النفوس (وبعبارة أدق في الأذهان).

ومما ذهب اليه الماوردي من كون العقل عرضا حمله على الاعتراض على كونه وسيلة الدرك فأسرف في تجريد العقل عن طبيعته الفيزيقية، ونظر الى ملكته في درك المدركات الضرورية[1] فحسب، ومهما يكن من الأمر فقد تجاوز الماوردي في حده للعقل منهجه الفقهي التحليلي الى منهج التحليل الفلسفي المنطقي، ومع انه نفى جوهرية العقل ففد سلّم بعرضيته فوقع في فخ المقولات العشر الأرسطوطالي.

والماوردي لا يتحدث بعد ذلك عن عقول فلكية حديث الفارابي وابن سينا والفخر الرازي ولا يشير لعقل فعّال، ولا يعترف له بوجود او دور في توجيه عقل انسان قدر له أن يكون اماماً وفيلسوفاً، فإن جميع تلك التصورات والمزاعم من بقايا التراث الفلسفي الجليب الذي اصنطعه الفكر الشيعي للقول بإمام يتولى العقل الفعال تهذيبه وتربيته. اما الماوردي فلم يكن يسلم بشيء من ذلك، فان العقل عنده ظاهرة

---

(١) يتضح ذلك مما ورد في أدب الدنيا والدين في مناقشة الماوردي لما قيل في حد العقل وصفته.

انسانية ملموسة وهو بعد ذلك عقلان غريزي ومكتسب فما هو المقصود بذلك؟

٢ ـ تقسيم العقل الى مراحل

يقسم العقل تقسيمًا أوليًا سلم به الماوردي، الى مرحلتين:

١ ـ مرحلة العقل الغريزي[١] الذي يولد مع الانسان بعد أن صحبه وهو جنين فاذا غادر معه رحم الأم لم يفارقه لحظة من اللحظات وعاش معه على أرض الواقع وفي عالم الخيال.

٢ ـ مرحلة العقل المكتسب[٢] وهو العقل الغريزي نفسه حين يتدرج في مراحل النمو والتجربة والتعلم والتعليم والتهذيب فيبلغ درجة التكامل، ويصبح أهلا لخطاب التكليف والمسؤولية الخلقية ويكتسب شيئًا من الحكمة والحنكة أو يصاب بالغرور، وتتمكن منه

---

(١) عرف الماوردي العقل الغريزي بقوله انه هو العقل الحقيقي، وله حد يتعلق به التكليف لا يجاوزه الى زيادة ولا يقصر عليه الى نقصان، ويظهر في هذا التعريف منهجه الفقهي، اما الراغب الاصفهاني فقد عرف العقل الغريزي على نحو آخر نظر فيه الى طبيعة العقل لا الى مهمته في نظر الشارع، فكان تعريفه أعم فقد ذكر ان العقل الغريزي «هو القوة المتهيئة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة او السنبلة في الحبة» (الذريعة، ص ٩٤).

(٢) لم يميز الماوردي بين العقل المستفاد والعقل المكتسب، فقد أشار الى العقل المكتسب اشارة جامعة بينه وبين العقل المستفاد، فذكر ان العقل المكتسب هو نتيجة العقل الغريزي الخ (أدب الدنيا والدين ص٢٢) اما الراغب الاصفهاني فقد فرق بين العقل المستفاد وبين العقل المكتسب، فالمستفاد هو الذي تتقوى به تلك النواة (أي العقل الغريزي) (الذريعة ٩٤) والمكتسب هو ثمرة التجارب والمعارف والعلوم (الذريعة).

الانحرافات والشرور وتداعبه الاهواء والشهوات عابثة به مسيطرة عليه، فسيرورة العقل عند الماوردي سيرورة طبيعية لا مجال معها لما أشرنا اليه من مزاعم الفيضيين، وقد فصل الماوردي كل ذلك بعبارة لا مجال معها للتأويل.

٣ ـ تقسيم العقل من حيث الدرك

ويقسم العقل من حيث الدرك الى قسمين.

١ ـ الدرك الحسيّ وتضطلع الحواس بنقله للعقل.

٢ ـ الدرك النفسي وهو درك مبتدأ في النفس (الذهن).

وهذا التقسيم بدوره فلسفي منطقي ينطلق من تحليل طبيعة الادراك، فالدرك الحسي تضطلع الحواس في ايصاله للعقل، فإن مهمة الحواس إرسال حصيلة احساساتها الى العقل تمكيناً له من التصرف والسلوك وفقاً لمقتضى الأحوال كالحذر من الخطر والهرب من العدو الذي لا سبيل الى مقاومته أو التصدي له عند سنوح فرصة التغلب عليه، والاستجابة لما يحزن بالتألم ولما يسر بالارتياح الخ.

أما الدرك المبتدأ في النفس فهو الذي يختص به العقل، وبعبارة أدق الذهن حين يفكر في العلل والأسباب ويتأمل ما يحيط به من ظواهر الوجود الخارجي والباطني فيشك ويؤمن ويختط خطة ما لسَبْر ما في الطبيعة وما وراءها، ويحكم على الأشياء بالحسن والقبح وعلى السلوك بالرذيلة والفضيلة، وكل ذلك انطلاقاً من قدرة العقل على

ادراك المدركات الضرورية[1].

٤ ـ مشكلة زيادة العقل المكتسب والاضطهاد الفكري

في عصرنا هذا المفعم بالنقائض والاضداد ظاهرة خطيرة زحفت على اقطار جمة آخذة بخناقها نافثة فيها من السموم ما تنفثه الافاعي والثعابين السامة في جسم الفريسة، هي ظاهرة الاضطهاد الفكري في ظل جميع النظم المناهضة للديمقراطية الحقة، مهما انتحلتها واتخذت منها شعارًا، المستندة الى منطق سياسي لا يؤمن بحرية سائر التيارات الفكرية في ابداء الرأي والنقد الصريح، فيضطر الى الاسراف في التعصب لمنطقه المذهبي أو الى اضطهاد الفكر والاسراف في السيطرة عليه وتسخيره كما شاء، بمختلف الاساليب الملتوية او المزخرفة، ومصادرة حقه في الاعراب عن ضميره ونفسه والتمسك بحريته في النقد الحر الهادم الباني، وفي التوجيه لما يراه حقًا والتحذير مما يراه باطلاً. وليست هذه الظاهرة بحديثة فان التاريخ يحدثنا عن صور مختلفة من ضيق قادة بعض المجتمعات في بعض العصور بالعقول الكاملة التي تجاوزت متوسط حد الفهم في عصرها،

(١) لم يزعم الماوردي ان هذه القسمة للعلم من نسيج قريحته، فقد اشار بتواضع الى انها قسمة قديمة سبق اليها، وانه يرى صحة ذلك فقال: وقال آخرون ـ وهو القول الصحيح ـ ان العقل هو العلم بالمدركات الضرورية، وذلك نوعان «احدهما ما وقع عن درك الحواس، والثاني ما كان مبتدأ في النفوس (الاذهان).. كالعلم بأن الشيء الواحد لا يخلو من وجود أو عدم، وان الموجود الواحد أقل من الاثنين، وهذا النوع من العلم لا يجوز ان ينتفي، عن العاقل مع سلامة حاله وكمال عقله، فاذا صار عالمًا بالمدركات الضرورية من هذين النوعين فهو كامل العقل» (أدب الدنيا والدين ٢١).

ومجتمعها ، وارتفعت فوق أفق المألوف من النظم والعقائد التي كانت سائدة، حدث ذلك في عصر الامبراطورية الرومية في صورة الدكتاتورية السافرة التي استندت الى ضرورة السلامة العامة فأعلنت ان السلامة العامة هي القانون الاعلى Salus pouplus suprema lepis لكيلا يقف في تصرفها بالشؤون العامة عند حد مرسوم وتتذرع بذلك فيما كانت ترتكبه من عسف وطغيان. حدث ذلك في بعض ادوار الخلافة العباسية، حين كانت تضطر الى تفويض السلطة تفويضًا عامًا مطلقًا أو شبه مطلق لوزير مستبد، أو سلطان قوي يقود جحافله وجموعه الزاحفة على بغداد أو غيرها من عواصم العالم الاسلامي أو يهدد بالزحف لقهر غيره من السلاطين وامراء الاقطاع وقتله او سمل عينيه، وحدث في إمامة الفاطميين العبيديين حين ابتدعوا مصطلح الحاكم بأمره وخرت جيوشهم ساجدة عندما خاطب أحد الشعراء أحد أئمتهم منشدًا :

ما شئت لاما شاءت الأقدار   فأحكم فأنت الواحد القهار

وعادت ظاهرة الاضطهاد في القرن العشرين في صور متنوعة من الحكم الشمولي المطلق (الطوطالي) القائم على أساس من نظرية متطرفة في السياسة والمُثُل الايديولوجية السياسية أو الدينية تستبيح مصادرة حرية الرأي وتبسط سيطرتها على جميع السلطات في الدولة وجميع المنظمات فلا تغادر صغيرة أو كبيرة من شؤون المجتمع دون توجيه وسيطرة معلنة او مقنعة، ولا تفسح المجال لغيرها في النقد والتبصير ولا تخضع لحساب او رقابة، فاذا الفكر مسخر او مشرد، والضمير سجين في قوقعة مظلمة،

والجاسوسية تصول وتجول، وتفسد الضمائر الرخوة والعقول، والصحافة طبول مدوية، والشعب لا هم له غير الهتاف والتصفيق والتلويح بالسواعد والزعيق، فقد مسخ ولم يعد شعبًا وأصبح قطيعًا من الغوغاء. حدث ذلك في ظل هتلر وفي ظل موسوليني وغيرهما من صغار الدكتاتوريين في أمريكة الجنوبية وافريقية، وحدث ذلك في المجتمع اليهودي في عصر النبوات فَعيَّر الاسلامُ اليهودَ بقتل الانبياء واضطهادهم بغير حق. الى مثل هذه الظاهرة أشار الماوردي اشارة عارضة فانتصر لحرية الفكر، فقد جاء في أدب الدنيا والدين في ذم سياسة المكر والخداع بعد التمهيد لذلك بالدفاع عن العقل المكتسب وحقه في ابتغاء المزيد من الفضل والكمال فقال:

«واختلف الناس في العقل المكتسب إذا تناهى وزاد هل يكون فضيلة أم لا؟

فقال قوم: لا يكون فضيلة لأن الفضائل متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما ان الخير متوسط بين رذيلتين، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة[1]... وقال آخرون وهو اصح القولين زيادة العقل فضيلة»[2].

وقد احتج لهذا الرأي الأخير بنفي قياس زيادة العقل على زيادة الفضيلة عن حد الوسط ففرق بين زيادة ملكة العقل باكتساب التجارب وفرط الذكاء وبين زيادة الفضيلة بقوله:

(١) ينسب هذا المعيار الى أرسطوطاليس، وقد قيده الماوردي باستثناء العقل المكتسب من حكمه.

(٢) أدب الدنيا والدين، ص ٢٨.

« وليس كذلك حال العقل المكتسب، لان الزيادة فيه زيادة علم بالأمور، وحسن اصابة بالظنون ومعرفة ما لم يكن الى ما يكون، وذلك فضيلة لا نقص »[1].

بهذا الأسلوب الهادئ الصادر عن معايير فلسفية تقليدية معروفة، انتصر الماوردي لحرية العقل وحقه في المزيد من الكمال انتصاراً يسجل له بالفخر، ومهد السبيل لنقد السياسة القائمة على اساءة استخدام الذكاء وتسخير العقل المكتسب في سبيل المكر وهي سياسة عرفت في ظل الامبراطوريات المستبدة التي قامت في العالم القديم وكان وزراء الدولة الساسانية من أبرز ممثليها ووزراء الدولة العباسية ورثتها فقد كانوا جهابذة اقطاع ومهروا في ابتزاز أموال بيت المال بالرغم من ثورة الرشيد على البرامكة وما جرت له عادة الخلفاء من بعده في مصادرة أموال الوزراء.

٥ ـ نقد سياسة المكر والدهاء

مما تقدم يتضح ان الماوردي اثار قضية من أهم القضايا في الاجتماع والسياسة والحياة الدستورية والتربية، هي قضية العقل المكتسب، وحقه في بلوغ مراتب الكمال، وفي افساح المجال له في المزيد من التقدم، شريطة أن لا يساء استخدامه، فكأنما مهد بذلك لفلسفة ابن باجة في تدبير المتوحد وسبقه الى الدفاع عن حرية تقدم الفكر والعقل.

---

(١) أدب الدين والدنيا، ص ٢٨.

وبعبارة أخرى فان دفاع الماوردي عن العقل المكتسب وحقه في المزيد من الكمال، وعن حق من أصاب قسطًا وافرًا من العقل المكتسب تجاوز حد المألوف والوسط في عصره، قاده الى إثارة قضية هي من أخطر القضايا في الفكر السياسي منذ عصر مكيافيلي الى اليوم، فقد فرق في السياسة تفرقة ضمنية بين إساءة استخدام العقل المكتسب في مضمار السياسة باباحة المكر والخديعة وتبرير الواسطة بالغاية، وبين الانقياد للمبادئ الخلقية الرفيعة، فانتصر للشرعية السياسية، والسياسة الفاضلة العادلة على المكر فقال:

« اما الدهاء والمكر فهو مذموم، لأن صاحبه صرف فضل عقله الى الشر، ولو صرفه الى الخير لكان محمودًا » واستند في ذلك الى التراث العربي الاسلامي والمروي عن سير السلف الصالح فأصاب في التمثيل لذلك بعمر بن الخطاب ممثلاً للسياسة الملتزمة بالخير، العامة به، المتقيدة بآداب الشرع، وبزياد ابن ابيه ممثلاً لسياسة المكر[1].

مهما يكن من الأمر فان دفاع الماوردي عن حق الانسان في توفير أسباب التكامل للعقل المكتسب تنطلق من مناداته بالعقل دليلا مرشدًا، فان أفضل مراحل العقل هي مرحلة العقل المكتسب لما يتوفر فيها للعقل من مكاسب التجربة، وبعد النظر والقدرة على

---

(١) وهو في هذا يقول: قال عمر: لست بالخب ولا يخدعني الخب، واختلف الناس فيمن صرف عقله الى الشر كزياد وأشباهه من الدهاة هل يسمى الداهية منهم عاقلًا أم لا؟ فقال بعضهم اسميه عاقلا لوجود العقل فيه، وقال آخرون لا أسميه عاقلا حتى يكون خيرًا، لأن الخير والدين من موجبات العاقل، فاما الشرير فلا اسميه عاقلا وانما أسميه صاحب روية وفكر (أدب الدنيا والدين، ص ٢٩).

محاولة الترقي والكمال، وقد كان للانتصار لعقل الانسان وحقه في محاولة التكامل ابعاد مختلفة في الفكر الاسلامي وأنصار نـاهضـوا حركة التقليد والجمود، وحملوا راية التقدم، فنادى الشعـراء في مقدمة الميزان بأن حركة الاجتهاد متصلة الأسباب، وان كل مذهب متأخر يضطلع بمواصلة مسيرة الاجتهاد مكملا بذلك ما وقف عنده المذهب المتقدم وما جد من أمور ويحاول بلوغ درجة أخرى من الكمال لأن رسالة الاجتهاد الصادق المستقيم واحدة لا تكف عن محاولة تحقيق أهداف الشارع ومواكبة أحوال الانسان، واحوال الانسان متغيرة فلا بد للاجتهاد من السير قدمًا ولا بد لكل عصر من مجتهدين.

٦ ـ الماوردي والحدس

للقول بالحدس في عصرنا الحاضر أنصار تصدرهم برغسون في فـرنسة، ولكن هذا لا يعني أن القول بالحدس حديث، فان الايمان به قديم، وأبرز صورة له الاعتقاد بالالهام، بيد ان الفرق بين الالهام وبين الحدس ظاهر، فالالهام يهبط على الانسان الملهم من شاعر أو نبي من عل، فيقال له قريحة حين يكون من قبيل الشعر، وينعت بكونه وحيا حين يكون من قبيل الاتصال بالغيب، فان كان من مزاعم الكهان قيل له كهانة، اما الحدس فإنه كما يصوره الماوردي صورة من صور الحس المرهف والذكاء المتوقد، فهو بعبارة أخرى فرط ذكاء، وحسن فطنة، وجودة قريحة وبعد رؤية. ومعياره كما ورد في أدب الدنيا والدين جودة في ملكة الادراك المرهف « في

زمن غير ممهل للحدس» وبعبارة أخرى وفي ومضة من الزمان متدفقة تدفق السراب الثاقب حتى لا مجال لأعمال فكر لان الحدس يقوم على الومضة الخاطفة ويقطع الزمن وثبًا فيتجلى للعين عين الذهن دون تمهيد ومقدمات. لقد مهد الماوردي بما ذهب اليه لنظرية الحدس الى يومنا هذا فجعلها قائمة على أساس عقلاني، ونفى عنها صبغتها العرفانية الغنوصية التي تجعل منها نورًا يقذف من خارج العقل على العقل.

وتبعا لمنهجه العقلاني فقد رفض الماوردي القول بالحدس وسيلة للمعرفة الغنوصية وأخضع الوحي لامتحان من يقول بأنه قد هبط عليه لمعرفة صدق نبوته وصحة ادعائه، فكان بذلك أدنى الى ما يسميه في عصرنا بالوضعية ولم ينحز الى الصوفية فقد أسرف الصوفية فزعموا ان الحدس وسيلة لادراك الشرع ورفض علماء الاصول عليهم دعواهم هذه.

٦ ـ الماوردي ومشكلة الاجتهاد

لقد كان الماوردي حريصا على التوفيق بين العقل وبين الشرع الموحى به حرصا ينطلق من الاعتراف بحرية العقل وقدرته على الاجتهاد والتشريع في اطار (ما لا يمنع منه الشرع) وهذا معناه انه لم يسلم بالتقليد، وان حركة الاجتهاد في هذا الإطار التوفيقي الجامع بين معايير العقل وبين معايير التشريع الموحى به مما لا يمكن التسليم بمصادرته الا اذا سلمنا بامكان مصادرة حرية العقل نفسه وقدرته على ادراك مصالحه الخلقية الفردية والجماعية.

ان العمل الاجتهادي متصل الأسباب، وحرية العقل في العمل الاجتهادي لا يحدها سوى الأوامر الالهية الناهية (فان العقل لا يتبع فيما نهى عنه الشرع) الموحى به، وله فيما وراء ذلك حرية واسعة في الاجتهاد فيما أمر به الشرع، فهل معنى ذلك أن أوامر الشارع الالهي دون نواهيه تقبل اعادة النظر على ضوء المصلحة العامة المتجددة وفي معيار العدل والانصاف واطار المبادئ الاساسية للتشريع؟

ان جاز القول بذلك فان معنى ذلك ان حرية الاجتهاد مقررة في نظر الماوردي في الحدود الواسعة التي تتسع لما لا يسلم به أهل السنة القائلون بأن الاجتهاد مقيد بأوامر المشرع الالهي ونواهيه معا، فلا مجال له في معرض النص، آمرًا كان ذلك النص أم ناهيًا. ومعناه أيضًا ان الماوردي تجاوز مقولة أهل السنة، وانه يجوز بناء على مذهبه مثلا أن تعدل قواعد الميراث ويغير منها ما يغير استجابة للدعوة النسائية المطالبة بالمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء، فهل قصد الماوردي فتح أبواب الاجتهاد الى هذا الحد؟

ان الاجابة على ذلك بالايجاب مجازفة، وبالسلب جزم في معضلة أثيرت إثارة محيرة لا تخلو من شبهة التناقض، ولقد طرحت هذه المعضلة معضلة تعديل أحكام الميراث وغيرها على هذا النحو من العمل بمصالح العصر وان تعارضت مع النصوص التشريعية. وشرع في العراق في الفترة التي حكم فيها عبد الكريم قاسم قانون يقضي بالمساواة بين نصيب المرأة والرجل في الميراث الى أن الغي ذلك القانون بعد ذلك، ولم تزل الدول الاسلامية تتوسع في حركة التشريع الوضعي فتستعير من القوانين الوضعية الغربية نظمًا قانونية متنوعة

عدلت بموجبها عن النظم الاسلامية في العقاب وتنظيم القضاء وأحكام المعاملات دون تساؤل عن حدود سلطتها التشريعية الوضعية، فهل ينبغي التسليم بأن في وسع المصالح المعتبرة عقلًا أن تمنح هذه الدول التي تعد بموجب دساتيرها مسلمة سلطة التشريع وتغير الأحكام التشريعية الآمرة المستندة الى مصالح مسلمة بالنصوص التشريعية الموحى بها مهما خالفت بذلك ظاهر النصوص الآمرة دون الناهية بحجة ان هذه المصالح معلقة على ظروف العصر وحاجة الأمة وتغير الأحوال الاجتماعية والاقتصادية ؟

ان الدول المذكورة لا تكلف نفسها مثل هذا السؤال في الغالب. أما الفكر الفقهي الاسلامي الحديث فلا يخلو موقفه من التردد، فقد ظهر اتجاه يزعم ضرورة توسيع نطاق العمل بالمصلحة، واحتجوا لذلك بأمثلة مما جرى به العمل من سنن بعض الخلفاء الراشدين كعمر بن الخطاب الذي منع سهم المُؤلفة قلوبهم استنادًا الى تغير المصلحة ولم يقض بقطع يد السارق الذي اجاعه مولاه الخ. وضاق فريق آخر بما ذهب اليه الطوفي من توسع في القول بالمصلحة وان اصطدمت بالنص التشريعي.

مهما يكن فان القول بأن الأوامر التشريعية الالهية الناهية لا تقبل التغيير ينبغي له التحديد، فإن من تلك الأوامر ما تمس معه الحاجة الى تحديد مفهومه ومداه نظرًا لكونه نهيًا عامًا أو مجملًا كالنهي عن الفساد، فما يستنبط بالاستناد اليه ويبنى عليه يقبل الخلاف ولا يحتمل الاجماع عليه مهما تغيرت الشروط والظروف. فإن حرمان القاتل من ميراث القتيل ضرب من القياس على حظر الفساد وسد

الذرائع المؤدية للمحظور ؛ ولذا جاز القول مثلاً بأن القاتل لا يحرم من ميراث القتيل اذا تعين عليه القتل عملا بالمصلحة العامة حين يضطر الى قتل مورثه اثناء ارتكاب القتيل جريمة الانضمام لجيش العدو أو التجسس له اذا لم يكن ثمة وسيلة أخرى للحيلولة دون القتل.

الكتاب الثاني

العقلانية والأخلاق

توطئة في منابع الأخلاق وانواعها ومعاييرها

يحسن بنا قبل النظر في الأخلاق التي صورها الماوردي في أدب الدنيا والدين ان نمهد بتوطئة جامعة في منابع الأخلاق، إذ من المعلوم ان الأخلاق التي ورثها التراث الثقافي الاسلامي الى عصر الماوردي متعددة المصادر، وان المنبع الأول لها ولكل نمط خلقي هو المنبع الفطري التاريخي، أي السجايا التي فطر عليها الانسان، وما حدث لها وفيها من نتول، فقد فطر الانسان على الشر والخير. وتهذبت أخلاقه على مر العصور وتنوع المراحل الحضارية تهذبًا تعرقله الحروب والغزوات التي أصبح التغني بها في الأترتة القديمة من جملة التقاليد الأدبية والشعرية التي خلدت ذكريات بعض الحروب، وترتب على ذلك تمجيد الفروسية واستباحة السلب والنهب والرق والأسر.

وحين ظهر الاسلام عمد إلى إدانة ما كان من الأخلاق العربية وحشيًا فظًا غليظًا، واقرار ما كان من مكارم الأخلاق والمروءة، وصقل ذلك صقلًا وافيًا جعل من تلك المكارم نمطًا أخلاقيًا أصيلًا قوامه التقوى أي التمسك بالعدل الالهى وما أكده من مساواة النوع

البشري وكرامة الانسان ورسالته في الحياة الدنيا من حيث هو خليفة لله على الأرض استحق هذه الخلافة بفضل ما منحه الله تعالى من عقل يميز بين الخير والشر وإرادة حرة مسؤولة. وبعبارة أخرى فإن دور الاسلام في رسم معالم مكارم الأخلاق لم يقتصر على صقل نمط مكارم الأخلاق التي عرفت في البيئة العربية قبل الاسلام فقد صهرت تلك الأخلاق صهرًا جعل منها نمطًا خلقيًا اسلاميًا تتقبله جميع الجماعات والبيئات التي تعتنق الاسلام باعتباره نمطًا إنسانيًا جامعًا في العقيدة والأخلاق، وقسطًا مشتركًا من الحياة الانسانية الرفيعة التي لا تختلف فيها الأقوام والقوميات على اختلاف الأمم في تصور القيم الخلقية، فإن الكرم وإغاثة الملهوف مثلًا مما لا تختلف فيه الأمم وان اختلفت في التطبيق العملي وتحديد المدى والشروط والوسائل.

ولم تكن أخلاق العرب في الجاهلية أخلاقًا مغلقة، فقد تسربت النصرانية واليهودية والمجوسية الى الجزيرة العربية، وحملت المسيحية التراث النصراني السرياني في الأخلاق وكان العرب على اتصال بالروم في بلاد الشام والفرس في جنوبي العراق والحبشة، وكان الأرقاء الذين يُحملون الى الجزيرة يحملون معهم أخلاق شعوبهم وأديانها، فلما ظهر الاسلام كان جمهور الرقيق والمستضعفين من فقراء العرب الخميرة الأولى للدعوة الخلقية للبر والمعروف انطلاقًا من المناداة بوحدة النوع البشري وادانة التفاخر بالأنساب

الأخلاق الاسلامية في إطار المنقول

إن الأخلاق الاسلامية في إطار المنقول (القرآن والسنة النبوية والسيرة المثالية لسلف الأمة) معايير خلقية متعددة منها ما يستفاد من الألفاظ الاصطلاحية لمكارم الأخلاق الاسلامية كالبر والخير والعدل والانصاف، ولما ادانه الاسلام ووسمه بالجاهلية.

ومنها ما يتعلق بالمعايير الخلقية نفسها كمعيار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاضطلاع بالمسؤولية والأمانة التي عرضت على السموات والأرض فاشفقت من تحملها واعتذرت بعجزها عن ذلك وحملها الانسان.

ومن المعايير الخلقية ما يستلهم من سير القادة الذين يقتدى بهم حين تتسم تلك السير بالفضل فتحمل على الاقتداء بهم (معيار القدوة الحسنة).

إن هذه المعايير بداهة تتسم بالبساطة والانطلاق من الذوق الخلقي الذي فطر عليه الانسان، ويحتكم فيها إلى التقاليد المُسَلَّمة التي سادت منذ عصر الجاهلية، على نحو ما أشرنا إليه، لقد كانت تلك التقاليد تنعكس على مرآة فطرة النبي فيتميز الخبيث منها من الطيب، فقد شرح له صدره فكان مرهف الاحساس فعرف بالأمين قبل هبوط الوحي، وفي بدء الوحي تيقنت خديجة (ر) من صدق ما كان يتراءى له استناداً الى سمو أخلاقه.

لقد كانت القيم الخلقية العربية ذات طابعين فردي وجماعي؛

فكان الشاعر إذا امتدح عظيمًا من العظماء صور سجاياه الرفيعة وشاد بكرمه ونجدته، وقد رتت الخنساء أخاها صخرًا بقولها انه كان (رفيع العماد طويل النجاد ساد عشيرته أمرد) ووصفته بالكرم والندى.

أما إذا تفاخر الشاعر بقومه اختلفت معايير المدح فشاد الشاعر بعزة عشيرته ومنعتها ورفضها الاستسلام للذل والعسف وتحديها الطغاة من الملوك.

لقد ظهر أثر هذا التقسيم في الأخلاق الاسلامية فكان النبي قدوة في سيرته الشخصية وحرص على أن تكون الأمة الاسلامية قدوة للخير تقتدي بها الانسانية وذكرها بأنها لا تكون كذلك إلا إذا حرصت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحقاق الحق والعدل ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾(١).

الأخلاق الاسلامية في إطار المعقول

ان تصوير الأخلاق الاسلامية في ظل المنقول وحده لا يفي بالغرض ما لم يقترن ذلك بوجهة النظر العقلانية التي ظهرت في عصر مبكر. فحمل لواءها كل من حملة راية الفلسفة اليونانية من جهة وزعماء حركة الاعتزال من جهة أخرى. فأما الفلسفة اليونانية في الأخلاق فقد حمل لواءها مسكويه في كتابه الموسوم بتهذيب

(١) سورة آل عمران الآية ١١٠

الأخلاق، واما الحركة العقلانية فقد حمل لواءها فريقان فكان المعتزلة في الصف الأول يليهم اعلام من أهل السنة وقفوا من العقل موقف المتحفظ لا المنكر، اما الشيعة فالمرجع في القضايا التي تتجاوز حدود المنقول هو الأمام، واخيرًا فقد ظهرت حركة الأخلاق الحدسية العرفانية بظهور التصوف.

ولقد توسط الماوردي في نظره لقضية العقل فسلم له بالقيادة دون أن يذهب الى استقلاله عن الوحي وأخضع من يدعي الوحي لامتحان العقل قبل التسليم له بدعواه، فكان بذلك في منطقة الحد الفاصل بين المعتزلة وبين أهل السنة واختلف موقفه عن موقف الغزالي للعقل (انظر عقلانية الماوردي)

الأخلاق عند الماوردي

مما تقدم يتضح أن العقيدة ليست وحدها هي محور التراث الاسلامي، فإن الأخلاق هي المحور الثاني الذي يلي العقيدة، وهي أوسع نطاقًا من محور التشريع وقاعدة أساسية في كل تشريع وفي الشرائع الموحى بها بوجه خاص مما فات التشريع علاجه في الأمور وتولت الأخلاق معضلته انطلاقًا من العدل والمكرمة. فقد أرسل النبي (ﷺ) ليعلن مبدأ التوحيد الذي نادى به ابراهيم، ويتمم مكارم الأخلاق. ولذا كانت الأخلاق مادة مشتركة في جميع ما خلفه المفكرون المسلمون من آثار: فالتصوف من حيث كان محور حركة ثقافية واسعة النطاق ينطلق من الأخلاق، وينبوع الأخلاق الصوفية المحبة والرياضة الروحية تمهيدًا لبلوغ مرتبة الانسان الكامل.

وفي الطرف الآخر من الفكر الاسلامي تقف النزعة العقلانية التي تقدم صفوفها المعتزلة الذين حملوا لواء العدل وحرية الانسان ومسؤوليته التامة الكاملة فتمهد السبيل بذلك للأخلاق العقلانية.

وبين الصفين طائفة من العقلانيين المعتدلين الى أهل السنة الذين جمعوا بين المنقول والمعقول، وتنوع موقفهم من العقل تنوعًا مختلفًا يتراوح بين تشكيك الغزالي بقدرة العقل على الاستقلال عن الموحى وبين عقلانية الماوردي التي وقفت في منطقة الحياد بين عقلانية المعتزلة وبين نزعة التوفيق، بين الشرع السماوي والوحي من جهة وبين العقل من جهة أخرى، تلك النزعة التي حمل لواءها مفكرون من أهل السنة. والماوردي من هؤلاء الأخيرين الذي آمنوا بالعقل إيمانهم بالشرع. أما ابن خلدون فقد حمله رأيه في العقل الى أبعاد جديدة فجعل مهمة العقل كشف القناع عن الواقع وتحري طبيعة الأشياء ووقف من القياس موقف الناقد المتَّهم وكل ذلك دون أن يهمل الدعوة للعمل بخصال الخير، لكونها أدنى الى طبيعة الانسان.

إن الأثر الوحيد الذي رفع الماوردي الى مستوى الأخلاقيين الاسلاميين هو كتابه الموسوم بأدب الدنيا والدين الذي يرجح أنه صنفه وهو قاض[1]، وأكبر الظن عندي أن اهتمامه بتصنيف هذا الأثر يرجع الى الفترة التي وقف فيها الماوردي موقف المعارض لانتحال أحد ملوك البويهيين لقب شاهنشاه، فقد كانت تلك الفترة أزمة سياسية ونفسية حقيقية حملت الماوردي على تحدي الجبروت

(١) ذهب الى ذلك الاستاذ اركون في كتابه مبحث في الفكر الاسلامي (بالفرنسية).

تحديًا متواضعًا في ظاهره بعيد الغور شديد الوقع والتأثير في حقيقته، وليس بمستبعد أن يكون إضراب الماوردي عن العمل لمن هَمّ بإعلان نفسه شاهنشاهًا قد أتاح له فرصة التبصير بقواعد الصلاح ومبادئ الأخلاق الاسلامية التي تدين الكبرياء والجبروت لأن مهمة المسلم المجتهد ان يذكّر فلا يقصر في التذكير، وأن يقول كلمة الحق فيطرحها حين يؤثر الناس السلامة والصمت حذر نزوات الطغيان والغرور. وبعبارة أخرى فإن الأثر المذكور يمثل ضربًا من المعارضة الفكرية السياسية لها طابعها الخاص بالنسبة لذلك العصر ودور الفقه في المعارضة.

إن لكتاب أدب الدنيا والدين منهجًا سبقت الاشارة اليه، ويمتاز هذا المنهج في مضمار الأخلاق بسرد تحليلي لقضايا الأخلاق وتقريب بين طابعها الفردي وطابعها الاجتماعي. ولئن قيل إن منهج الماوردي في أدب الدنيا والدين يمتاز بكونه جردًا للفضائل أكثر من اتسامه بالطابع التركيبي، فقد قيل إن التأمل في هذا الكتاب يميط القناع عن مذهب متماسك[1] في الأخلاق[2].

ولئن غلب على كتاب أدب الدنيا والدين طابع العقل العملي والصياغة الفقهية، فقد كان الى جانب ذلك أقرب الى التحليل الخلقي لقضايا الاجتماع.

لقد قيل في أخلاق الماوردي ان كتابه المذكور يحتل مركزه بين

---

(١) Doctrine coherante

(٢) مبحث في الفكر الاسلامي للاستاذ أركون (بالفرنسية).

كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه فقد صنف بعد التهذيب، وبين إحياء علوم الدين للغزالي الذي صنف بعد هذين الأثرين.

وقيل ان الماوردي يختلف عن الغزالي بالتزامه العقل العملي دون الدوران حول ما وراء الطبيعة واستغلال اسلوب الجدل المنطقي الحماسي الذي التزمه الغزالي وان الماوردي لم يُخضع الأخلاق لمعايير رياضية الصياغة والمبنى(١)

ومن الطريف في هذا الصدد أن عقلانية الماوردي حالت بينه وبين ربط الأخلاق بالعالم الروحاني فلم تجرفه النزعة الفيضية كما جرفت الفخر الرازي من بعده والفارابي وابن سينا من قبله ولم يسلم للعقل بالجوهرية لما وراء القول بجوهرية العقل من متاهات فلسفية غنوصية.

إن السعادة عند الماوردي هي كما لاحظ الاستاذ اركون قضية مصالح جامعة بين النزعتين الفردية والاجتماعية(٢) وثمرة هذه النظرة الشاملة قواعد الاصلاح الست وطابعها الدستوري.

ولقد ذهب البحاثة المذكور الى القول بأن الماوردي عني في أدب الدنيا والدين بتصوير المسلم الكامل لا الانسان الكامل(٣).

ويمكن القول بعد هذه الملاحظات الهامشية ان الماوردي في صياغته عنوان كتابه تجنب مصطلح الأخلاق الذي عنون به مسكويه

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) Nous fait connaître un type de musulman parfait et pas l'homme parfait.

أثره الأخلاقي، كما تجنب مصطلح المكارم الذي تضمنه كتاب الذريعة للراغب، ولعله فعل ذلك عامدًا، فإن لمصطلح الأدب معنى فضفاضًا(١) يتسع للأخلاق والمكارم ولما هو أكثر من ذلك، للمبادئ الأساسية في الحياة الاجتماعية وللقواعد التي رسمها لاصلاح تلك الحياة، فكانت بمثابة دستور جامع، رسم للأفراد حاكمين ومحكومين آداب السلوك العادل المتكفل بالتوازن بين المصالح وافساح مجال الأمل والخصب.

ولئن دارت معظم فصول هذه الرسالة حول آراء الماوردي في العقل والاصلاح الدستوري فإن لأدب الدنيا والدين أهمية بالغة في تصوير الأخلاق الاسلامية في عصر الماوردي، فقد كان الفكر الاسلامي في ذلك العصر قد بلغ من النمو والتكامل حدًا جمع بين المنقول والمعقول على صعيد واحد، فالأخلاق التي يصورها الماوردي ليست بالمواعظ الجوفاء، وإنما هي تحليل متصل بالأسباب متماسك لقضايا الأخلاق يستند الى تراث العصر الاسلامي الوسيط الذي ضم الى صدره مختلف الاتجاهات الفكرية، فجمع بين الدين الاسلامي وبين الفلسفة اليونانية وبين حكم الهند وفارس ومأثور العرب في الجاهلية والاسلام.

ولقد كان للمناظرات التي احتدمت بين مختلف الفرق الاسلامية والموازنات التي عقدت دورًا فعالًا في تفاعل تلك الأترثة تفاعلًا تمخض عن تسليم مقاليد القيادة والصياغة للماوردي حينما شعر

---

(١) ترجم الاستاذ اركون مصطلح الأدب بالسلوك الحسي أو الصالح bonne conduite وهي ترجمة موفقة.

بالحاجة الى كتاب جامع في أدب الدنيا والدين، فما هي أهم القضايا الأخلاقية التي أثارها الماوردي في مضمار الحياة الخلقية؟ وما هي أهم الحلول التي تقدم بها؟

قبل الإجابة على هذين السؤالين يحسن بنا ان نشير إلى موقف كل من مسكويه الماوردي من المشاكل الخلقية السياسية التي كانت تشغل أذهان المفكرين في العصر العباسي البويهي، لقد كان مسكويه في نظر الاستاذ أركون[1] أقرب الى حقل الفلسفة، يشهد له بذلك كتابه في تهذيب الأخلاق ومقدمته على كتابه الموسوم بتجارب الأمم، وكان شيعي المذهب، كما كان متأثرًا بالدعوة لتسليم الحكم لمن يجمع بين الفلسفة وبين مقاليد الحكم

أما الماوردي فكان فقيهًا شافعيًا وثق من بلوغه مرتبة الاجتهاد واشرف على الحد الذي عرضه للاتهام بالاعتزال، وعهد إليه بأكبر منصب من مناصب الدولة البويهية منصب أقضى القضاة، فكانت هذه الفروق الثقافية بين هذين المفكرين واختلاف طبيعة المهام التي اضطلعا بها في ظل الدولة البويهية عاملًا مهمًا في اختلاف وجهة نظريهما لقضايا الحكم والأخلاق.

لقد قيل ان مسكويه ان لم يبلغ مرتبة الفيلسوف فقد بلغ مرتبة الحكيم، وان ثقافته الفلسفية مهدت السبيل لثورته النقدية على فن كتابة التاريخ، فلم يكن همه الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية، ولم

(١) مقالة للأستاذ اركون في كتابه الموسوم بمبحث في الفكر الاسلامي بعنوان الأخلاق والتاريخ وفقًا لتجارب الامم.

يكن يرثي لحال الخلفاء العباسيين وما كانوا يتعرضون له من هوان وخلع وسمل، وكل ذلك خلافًا للماوردي وللغزالي من بعده فقد كان الماوردي من المُسَلِّمين بشرعية الخلافة العباسية، ولم يكن من دعاة الملك الفيلسوف والمدن الفاضلة التي يحكمها فيلسوف يسدد خطاه العقل الفعال. فقد كانت افكاره السياسية تنطلق من العقلانية ومن العقيدة السنية، فاختلف بذلك موقفه من القضايا التي تثيرها فلسفة الحكم عن موقف مسكويه. فلا غرو أن يصوغ كل من هذين المفكرين سلسلة من الأفكار الفلسفية، فاما مسكويه فقد توفر على نقد كتابة التاريخ نقدًا سبق فيه ابن خلدون فتضمنت مقدمته لتجارب الأمم خميرة من الخمائر التي تفاعلت في ذهن ابن خلدون في ثورته على فن كتابة التاريخ ومناداته بإمـاطة اللثام عن علم العمران البشري.

لقد كان هم مسكويه كما يقول الاستاذ اركون في كتابه الموسوم بمبحث في الفكر الاسلامي (ص٥٨) المزج بين الفلسفة وبين التاريخ فصاغ سلسلة من الأفكار الفلسفية حمل فيها على أساليب المؤرخين وحاول جعل التاريخ ينبوعًا للتجربة المعاشة، للاعتبار والتأمل، لأن أحداث التاريخ لا تخضع خضوعًا مطلقًا لمبدأ الصدفة والأهواء وان لم تكن بمنجاة من ذلك، ان أحداث التاريخ تخضع بالدرجة الأولى للتشابه والتكرر ويجمعها شبه قوي يصل أحداث الماضي بالحاضر والمستقبل[١].

(١) جاء في مقدمة تجارب الأمم لمسكويه «اني لما تصفحت اخبار الأمم وسير الملوك وقرأت اخبار البلدان وكتب التواريخ، وجدت فيها ما تستفاد منه تجربة =

على هذا النحو مهد مسكويه لابن خلدون وثورته على فن كتابة التاريخ وريادته لعلم الاجتماع البشري في اطار الحكم والدولة، ومهد للواقعية. فكانت واقعية مسكويه ذات طابع فلسفي بالدرجة الأولى وهَمّه شحذ الحدس العقلي والتبصر في «أمور الدنيا» (أي قضايا الاجماع البشري وأحواله وسياسته) لينتفع بذلك. وواقعية ابن خلدون ذات طابع وصفي يستخلص المبادئ من الواقع الحضاري العمراني، أما الماوردي فقد عني عناية بالغة بهموم الحياة الاجتماعية التي كان يشعر بها شعوراً قوياً بحكم مهمته القضائية فحمله ذلك على الدعوة للصلاح وتوطيد نظام الحكم، فلم يقتصر على بيان دلائل

= في أمور لا يزال يتكرر مثلها، وينتظر حدوث مثلها وشكلها، كذكر مبادىء الدول ونشوء الممالك، وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك» وجاء: ورأيت هذا الضرب من الأحداث إذا عرف له مثال مما تقدم وتجربة لمن سلفها اتخذ اماماً يقتدى به حذر مما ابتلي به قوم وتمسك بما سعد به قوم، فإن أمور الدنيا متشابهة وأحوالها متناسبة، وصار جميع ما يحفظه الانسان من هذا الضرب كأنه تجارب له، وقد دفع إليها واحتنك بها، وكأنه قد عاش ذلك الزمان كله، وباشر تلك الأحوال بنفسه واستقبل اموره استقبال الخبير، وعرفها قبل وقوعها فجعلها نصب عينه وقبالة لحظه فأعد لها أقرانها وقابلها بأشكالها، وشتان بين من كان بهذه الصورة، وبين من كان غرّاً غمْراً، لا يتبين الأمر الا بعد وقوعه ولا يلاحظه الا بعين الغريب منه، يحيره كل خطب يستقبله ويدهشه كأمر يتجدد له».

ان سبك هذه المقدمة التاريخية يستدل منه ان التجربة التاريخية في نظر مسكويه كالتجربة المعاشة بالنظر لتشابه أحوال الدنيا وتناسبها وان مسكويه لم يقصد بذلك التطابق التام، ولم يذهب الى القول بقانون جبري يحكم مسيرة التاريخ، فقد كان يؤمن بأن في إمكان الارادة المستنيرة بعبر الماضي تغيير مجرى التاريخ بتجنب الماضي واعداد العدة لمستقبل أفضل، وظاهر هذا أن التاريخ في نظره هو علم التجربة لا علم الاحداث والوقائع فحسب، فإن تجارب الماضي عند التأمل تصقل نظرة المتأمل وتمكنه من الاعتبار والحذر.

الفلسفة والمشاهدة نظرًا لاهتمامه بما ينبغي أن يكون حفظًا للتوازن الاجتماعي وتمهيدًا لأسباب الصلاح.

إن هذه الموازنة العالية بين أفكار أقطاب الفكر العربي الاسلامي إنما سيقت على هذا النحو لما تحمله من معالم الرأي العام الاسلامي المستنير كما صورته آراء المفكرين المذكورين.

مهما يكن من الأمر فقد كان للفلسفة نفوذ في الوسط المثقف الاسلامي ويتجلى ذلك في نظرة كبار مفكري الاسلام الى علم التاريخ وأحوال (الدنيا). وأحوال الدنيا في مصطلحهم تقابل أحوال المجتمع في مصطلح عصرنا وفي دورهم الريادي في الاجتماع وفلسفة الحكم وفلسفة التشريع والأخلاق.

ولئن قيل ان ابن خلدون كان فيلسوف التاريخ، وإنه أرسى قواعد فلسفة التاريخ، فقد كان مسكويه استاذه في هذا المجال فقد تقدمه في استخلاص المبادئ الآتية:

١) إن التاريخ تجربة إنسانية قديمة ولكنها في الوقت عينه معاشة فالتاريخ ليس مجرد سرد لأحداث منعزلة عن شعور الانسان ووعيه.

٢) إن أحداث التاريخ يجمعها وحدة من التسلسل تتجلى في تكرار الأحداث تكرارًا لا يمكن معه التسليم بالصدفة فإن دور الصدفة محدود وإن لم يكن معدومًا.

٣) إن تكرر الأحداث يشير فوق ذلك الى علاقة جامعة الى شبه وتناسب، والشبه والتناسب لا يعنيان التطابق، كما أن التناسب ينفي الحتمية.

٤) إن هذا التصور المرن لتكرر الأحداث يؤكد أهمية التاريخ من حيث دلالة أحداثه على إمكان الاعتبار والتبصر بعواقب الأمور وتجنب الأخطاء واصلاح الأحوال ورتق الخرق والصدع.

إن هذه الفلسفة التاريخية التي صاغتها يراعة مسكويه مهدت السبيل بوجه من الوجوه لآراء الماوردي الذي نظر بدوره الى التجربة الانسانية فانطلق منها انطلاقًا آخر بدايته الحاضر ونهايته المستقبل. وكل ذلك دون قطع الصلة بالماضي لأن تجارب البشرية كلها تؤيد إمكان الاصلاح، فالدعوة لما ينبغي أن يكون هي عكس للتجربة التاريخية ودعوة لتجربة آن لها أن تعاش على ضوء حاجة الانسان وضرورات العيش، وليست هذه التجرية المقترحة خيالية لأن جذورها عميقة في الفكر والتراث وإنما الجديد فيها صياغتها في صورة قواعد إصلاح واقعية الحدس، وبعبارة أخرى فإن عكس التجربة التاريخية ضرب من الحدس الفكري يختزل الماضي اختزالًا تعلقًا بالمستقبل وتمهيدًا له لئلا يتخطى الماضي حدوده فيعيش عالة على المستقبل، فإن ظاهرة تخطي الماضي حدوده الزمنية تفسر لنا ما منيت به شعوب وحضارات متعددة من ركود وجمود، فإن هذا التخطي ضرب من التطفل على المستقبل، ودليل على إصابة المجتمع بداء الركود والعجز عن اللحاق بركب الحضارة ومسايرة قافلة التطور. وفي تاريخنا الحضاري والثقافي أمثلة بارزة لظاهرة تطفل الماضي على مائدة المستقبل، من أبرزها ظاهرة جمود حركة الاجتهاد والفكر وشيوع التقليد جمودًا لم يزل يناصره المتشبثون بأذيال القديم على علاته، جهلًا بعمق التطور الحضاري والنتول الفكري المعاصرين،

ومن أبرزها شيوع العقائد البدائية الباطلة في الأوساط الشعبية شيوعًا من شأنه أن ييسر السبيل لاستغلال العاطفة الدينية استغلالًا تعقبه الكوارث عادة نظرًا لجهل سواد الشعب بالمقدس وبما لاقدسية له من شؤون العقيدة، وبما هو من صميم العقيدة وما لا يتصل بها في نظر العقل السليم.

فلسفة الأخلاق والتربية عند الماوردي

إن منهجية الماوردي أو نظريته العقلانية ذات أبعاد ومحاور منها محور التشريع وما يدور حوله من قضية المنهج السوي في الاجتهاد والاستنباط وقضية العمل والاصلاح ومنها محور الأخلاق وما يثيره من قضايا التربية.

وحيث ان الماوردي لم يكن واعظًا يعظ الناس بزخرف القول، ولكنه كان محللًا عقلانيًا مجتهدًا يتأمل أحوال الدنيا (الاجتماع) ويخشى من سوء المنقلب وينقر عن الحلول فيجملها في اطاركليّ، فقد كان في نظرته للأخلاق والقضية الخلقية يستعرض مختلف عناصر المعضلة الخلقية وجوانبها، ومحور هذه العناصر في قضية التربية الخلقية هو الطبع الذي جبلت عليه النفس، فإن هذا الطبع بحاجة الى تهذيب. فهل في وسع العقل ان يستقل بهذه المهمة؟ أم أنه بحاجة إلى خطة تمكنه من ترويض النفس؟

لقد أجاب الماوردي على هذا السؤال بتوكيده دور التجربة

والمعاناة، فالعقل وحده عاجز عن تهذيب النفس بمعزل عن التجربة والمعاناة.

ولو استعرضنا بعد هذا عبارته في هذا الصدد لوجدناها صريحة في الانطلاق من هذه الأسس غير بعيدة عن مسلمات علم النفس الحديث من حيث تسليمها بحاجة الطبع الى التربية والتهذيب، الى خطة تنطوي على معاناة وتجربة، ولولا هذه الحقائق لما مست الحاجة الى أدب تصور فيه مشاعر الانسان تجاه الخير والشر، ولما شعرنا بشيء يجذبنا الى انشاد الشعر وقراءة قصة أو رواية لمشاركة الشاعر والكاتب في مشاعره والاستمتاع بما كان منها انسانيًا معبرًا عن معاناة صادقة وشعور مرهف ولما قيل في النقد ان قيمة الأثر الفني تتوقف على مدى تأثيره في نفس القارئ ولا تنتصر على صدق التعبير عن مشاعر الفنان فحسب.

لقد كتب الماوردي في صدد ضرورة التجربة والتهذيب: إن (النفس مجبولة على شيم مهملة (طبائع كامنة خاملة) وأخلاق مرسلة (لم تصقل)، ولا تستغني محمودها عن التأديب، ولا يكتفي بالمرضي منها عن التهذيب).

واحتج لذلك بأن النفس تنطوي على الأضداد والأهواء والشهوات، ولا يقوى العقل وحده على توجيهها، فتهذيب النفس في نظره (لا ينال بتوقيف العقل ولا بالانقياد للطبع حتى يكتسب بالتجربة والمعاناة، ويستفاد بالدربة والمعاطاة).

ولم يخف على الماوردي دور العادة في الأخلاق، ولكنه أشار الى

ذلك إشارة سريعة بقوله إن للعادة دخلًا في المعايير الخلقية وان العادات تختلف باختلاف الأقوام، وبعبارة أخرى وعلى حد تعبيره (إن الأدب مستحسن بالعادة، ولكل قوم مواضعة)[1]، وفي هذا القبس دليل على وهم المرحوم السقا فيما ذهب إليه من كون الماوردي لم يحسب حسابًا في منهجه للعادة والأمزجة، فقد حسب لهما حسابًا ودعا لتهذيب الأمزجة، وذهب الى أن العادات كما تختلف باختلاف الأقوام فإنها تختلف باختلاف الأزمنة فيعتريها تحول، ولكن هذا الاختلاف لا يعني تحتم الخضوع لعادة كل قوم أو زمان، فإن أدب الماوردي تنطلق من مقدمتين:

أولاهما النسليم بتغير العادات باختلاف الزمان والأقوام والقول بذلك شائع في كتب أصول الفقه، فقد ذهبوا إلى اختلاف الأحكام باختلاف العادات وان العادات تختلف باختلاف العصور والأمصار وأن منها القديم ومنها ما يبتدع ابتداعًا أو يكون عودة الى تقاليد بالية الخ.. واقروا بأن خلاف المفتين يرجع أحيانًا إلى تغير العادات أو ظروف المصر وأحواله المناخية والأخرى ان على العاقل أن يحاول تهذيب القيم الخلقية، فيعرض قواعد السلوك على حكم زمانه وعادات وفنه، فيثبت ما كان موافقًا، وينفي ما كان مخالفًا (وفقًا لمعيار الاصلح بداهة) تم يستمد خاطره في استنباط زيادة واستخراج فائدة[2].

وحاصل ذلك ان الماوردي لم يهمل النظر للأحوال التي تعرض

---

(١) أدب الدنيا والدين ص ٢٢٦.

(٢) أدب الدنيا والدين ص ٣٣٤

للأخلاق وأنَّه أكبَرَ دور التجربة والمعاناة فكان من رواد الداعين الى الموضوعية المنهجية في سبر أحوال الأخلاق والاجتماع، ولعل هذه الموضوعية وراء تواضعه الجم في البحث وتجنبه حدة المناظرات والمناظرين.

ولا نزعم مع ذلك أن الماوردي كان فارس الميدان في المناداة بكل ذلك، فإن للمتصوفة في تهذيب النفس والتأمل في أحوالها ما هو معروف، وقد كان النبي محمد (ﷺ) من العاملين بالتأمل في أحوال الإنسان والنفس قبل ان يهبط عليه الوحي يوم كان يتعبد في غار حراء ﴿وان لك في النهار سبحًا طويلاً﴾[1].

أصداء الأخلاق الماوردية وأدب المعاملات

وحيث ان من الأخلاق ما يتصل بأدب المعاملات، فقد حرصت القوانين الوضعية المعاصرة على التنويه بذلك فقضت بوجوب تنفيذ العقود بحسن نية.

والواقع ان أدب المعاملة والتعاقد أوسع نطاقًا من ذلك، لأن حسن النية مبدأ مطلق لا يقتصر على مرحلة تنفيذ العقد، فإن هذا التحديد لا معنى له، إذ ينبغي أن يبدأ حسن النية منذ الاقدام على التعاقد فلا يخفى أحد الطرفين على الآخر عيبًا في المبيع. والشرع الاسلامي، وهو شرع سماوي يصل العقل بالحكمة بالموعظة الحسنة، يأمر بالمكرمة وينهى عن المنكر، ويحض على كل ذلك.

---

(١) سورة المزمل الآية ٧.

وقد رسم الغزالي للتعامل أدبًا رفيعًا معززًا بالأحاديث النبوية، وكذلك فعل الماوردي قبله فقد كتب يقول (فاما العقود فهو أن يكون فيها سهل المناجزة (طلب الحق) قليل المحاجزة مأمون الغيبة، بعيدًا عن المكر والخديعة) واحتج لذلك بأحاديث منها حثه عليه الصلاة والسلام على التغابن للضعيف[1].

---

(١) أدب الدنيا والدين ص ٣٣١.

الكتاب الثالث

الدستور الماوردي وقواعد الصلاح

الانطلاق من توازن المصالح الفردانية والجماعية

لقد قيل ان الماوردي من الرواد الذين مهدوا السبيل لابن خلدون في الاجتماع البشري[1]. والرائد من شأنه ان يكشف المعالم قبل أن يصمم الهيكل لما يرتاده ويتجول في ساحته محومًا ومطوفًا متنسمًا، أو يخطط صورة جامعة ذات تعاريج وتضاريس، فلا غرو ان نجد تفكير الماوردي في كتابه الموسوم بأدب الدنيا والدين حافلًا ببعض المعالم التي يتألف منها جذوة فلسفة اجتماعية أصيلة فيبدأ الحديث والبناء من حيث انتهى ابن خلدون من بعده بأجيال وقرون، وينطلق من مقدمة بعيدة غور الأصالة تمهيدًا لقواعد اصلاح تؤلف في مجموعها وأبعادها دستورًا حقيقيًا ماورديًا ورائيًا سيدور حوله حديثنا في هذا البحث، وكل ذلك دون أن يرسم لنا لوحة جامعة للاجتماع البشري على نحو ما فعل ابن خلدون من بعده في مقدمته، تاركًا ذلك لقاضٍ آخر من قضاة المالكية. فقد اكتفى الماوردي في

---

(١) مقدمة السقا على كتاب أدب الدنيا والدين.

التمهيد لدعوته الاصلاحية ومبادئها الدستورية بوجيزة جامعة ذات طابع واضح بعيد الغور فجعل منها منطلقًا لفلسفته الاجتماعية السياسية الدستورية.

وجدير بنا أن نطلق على هذه الوجيزة مصطلح (توازن المصالح) فإنك إذا اقتربت منها وجدت نفسك أمام لوحة فكرية حية على قدمها وتقادم العهد بها، خطتها يراعة عبقري منذ أكثر من الف عام، كتب عليها عبارات متيرة للدهشة داعية للتأمل، لا يسعك إلا أن تسجلها على الورق لتتمتع بقراءتها بعد ذلك مرارًا، فقد جاء في هذه اللوحة الفكرية بالحرف الواحد:

« إن صلاح الدنيا[1] يعتبر من وجهين:

أولها ما يعتبر به أمور جملتها[2].

والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها[3].

فهما شيئان لاصلاح لأحدهما الا بصاحبه.

لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا (الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) واختلال أمورها لن يعدم ان يتعدى اليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها، لأنه منها يَسْتمد ولها يستعد.

ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد

(١) غالبًا ما يطلق مصطلح الدنيا قبل عصر ابن خلدون على الحياة الاجتماعية وقد كان مصطلح القوم في الجاهلية يدل على مثل ذلك فقد جاء « لا يصلح القوم فوضى لا سراة لهم ».

(٢) أي المجتمع من حيث هو كل.

(٣) أي الفرد في مصطلح الاجتماع وفلسفة القانون في عصرنا هذا.

لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثرًا، لأن الانسان دنيا نفسه[1] فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد الا إذا فسدت عليه، لأن نفسه اخص[2]، وحاله أمس.

فصار نظره الى ما يخصه مصروفًا وفكره على ما يمسه موقوفًا[3] ».

★ ★ ★

في هذا القبس العبقري العجيب تجاوز حدس الماوردي الاجتماعي السياسي العصور، مطلًا على معضلة عصرنا الحاضر منذ الثورة الفرنسية، وانطلاق القوى الفكرية والصناعية الى يومنا هذا، فلقد شقت تلك الثورة صفوف المفكرين وفلاسفة الاجتماع والقانون، فشطرتهم شطرين متنافرين متشاحنين، وجعلت منهم فريقين متنازعين، ففريق ينادي بما دعت إليه فلسفة تلك الثورة من إعلاء شأن الفرد والفردانية، انطلاقًا من مصالحه الأنانية المشروعة، وحقه في الحرية غير العدوانية، وفي المساواة، وآخر ينادي بعكس ذلك بما سُمِّي طورا بالاشتراكية، وأحيانًا بالجماعية وأخرى بالشيوعية على تفاوت وتدرج في هذه المفاهيم، داعيًا إلى الانطلاق

---

(١) أي ان الانانية هي محور شعوره ومدار سلوكه، وقد قامت فلسفة الاقتصاديين الطبقيين (تيوقراط) وفلسفة الثورة الفرنسية على أساس من التسليم بالأنانية منطلقًا لحرية التجارة والمذهب الفرداني، وانطلق الاقتصاد السياسي في الغرب من المناداة بحرية التجارة حين بدد بوادر التفجير الصناعي في الغرب فكتب آدم سميث كتابه المعروف في ثروة الأمم.

(٢) أي أنانيته.

(٣) أدب الدنيا والدين تحقيق المرحوم مصطفى السقا، ص١٣٤.

من مصلحة الجماعة، وتغليبها على المصلحة الفردية.

وكأنما حدس الماوردي هذا الخلاف العنيد الصلب الشديد الذي سيشغل من بعده وشغل في واقع الأمر أذهان الفلاسفة وعلماء الاقتصاد والاجتماع ورجال السياسة والقانون، واستدرج الى ساحته رجال الفقه الاسلامي المعاصرين والباحثين في هذا الشرع، وجعل العالم معسكرين متباغضين متدابرين يكيد كل منهما للآخر كيدًا عظيمًا حرم مختلف الشعوب والدول والمحايدين من احرار المفكرين من الأمن والراحة والطمأنينة، وهدرت الحريات والدماء على مذبحه... كأنما حدس كل ذلك فلوَّح للبشرية بمذهب اسلامي النسج في الموازنة والتوفيق بين الفرد وبين المجتمع قبل أن يندس في ساحة الفكر الاسلامي من اتخذه وسيلة لتقلد مقاليد الحكم والتلاعب بعواطف الجماهير دون أن يحسب حسابًا لما سيعقب ذلك من اساءة للاسلام والمسلمين، كأنما حدس الماوردي كل ذلك فلوَّح للبشرية قائلًا:

إن السعادة في هذا التوازن الذي أماط عنه القناع بهذا القبس البديع الذي يمتاز بطابعه الفني، ويتسم بكونه يدور حول لوحة فكرية نثرية مشرقة القسمات، وجاذبية خفية تدور أفكار الماوردي حولها مهما تفرقت في الظاهر في ثنايا ما خطته يراعته من مصنفات، كما تدور حول مستقر لها.

إن عنوان هذه اللوحة هو صلاح الدنيا، وقوام هذا الصلاح فيها هو التوازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجموع، فإن اختل هذا التوازن فلا خير في الدنيا، لما يعقب ذلك من صراع على مصالح

موهومة ومطامع محمومة وخطط للكيد مرسومة، فإن العقل يقضي بأن لا تنافر في حقيقة الأمر بين مصلحة الواحد (الفرد) وبين مصلحة الجملة، فإن مصلحة كل واحد من آحادها إذا تحققت على أحسن وجه كانت منظومة متجانسة من مصلحة الجملة (المجتمع)، «والواحد والجملة شيئان لا صلاح لأحدهما الا بصاحبه» فما ينبغي الزعم بضرورة الاهتمام بالمصلحة الفردية الى حد الاسراف، وتقديمها على المصلحة الجماعية لما في ذلك من الاساءة والغلواء، ولا العكس «لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا (المجتمع بأسره) عُرْضَة لاختلال أحواله لا محالة، فإن مصلحة الفرد مستمدة من مصلحة المجموع، ومصلحة المجموع في توفير الخير والسعادة لكل فرد، لئلا يصبح الفرد آلة في مصنع أو بوقًا يزمر لسلطة أو حزب مسيطر قد تمكنت منه شهوة السيطرة فإذا هو لا يسمع ولا يبصر، وقد أدان الاسلام شهوة السيطرة ونزّه رسولَه عنها بقوله تعالى ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾[1].

إن للفرد كيانًا لا ينكر في جملة الكيان العام، بيد أن الكيان العام لا وجود له ولا صحة الا بوجود ما يؤلفه ويتألف منه من كيانات فردية، وصحة وجود كل كيان، منها، وبلوغ أقصى درجات السعادة والكمال والتكامل[2].

---

(١) سورة الغاشية الآية ٢١.

(٢) لقد انتهى الأستاذ بواسارد في كتابه انسانية الاسلام في تقرير ما ذهب الماوردي وإن لم يشر إليه في هذا الصدد فقد جاء في كتابه المذكور ان المج الاسلامي وحدة متراصة متوازنة لا يعدّ الفرد فيها غاية قائمة بذاتها فحسب و

ومن الطريف في هذا القبس التالد الطريف أنه لم يتحدث عن الدولة التي تفرض نفسها على الأفراد وعلى الجماعة، وتزعم أن من حقها ان تمارس الولاية العامة على الأفراد باسم الجماعة، وان تسخر الجماعة لما تترسمه من أهداف، ذلك لأن الدولة عند الماوردي ـ كما سنرى ـ لا محل لها غير الحاجة إلى سلطة القهر (التنفيذ والحمل على النظام) والردع والقضاء على التهارج واحلال الأمن، وعليها لقاء هذه الولاية العامة واجب توفير العدل، فكأن الدولة (عَرَض) من أعراض الاجتماع البشري، والفرد جوهر، والمجتمع منظومة من الجواهر، ومن حق كل جوهر في هذه المجموعة ان ينظر الى ما يخصه في إطار الجماعة نظرة تنتهي الى التوازن بين افراد المجموع لأن جواهره متساوية في القدر، والانسان أخو الانسان، اما الدولة والسلطان فلا مبرر لوجودهما الا بهذا المجموع من الجواهر.

دعوة الماوردي للاصلاح وقواعد الصلاح الست

لا ريب أنك بعد اطلاعك على هذا اللوح الفكري الذي بصّرك بضرورة التوازن بين مصلحة الفرد وبين مصلحة الجماعة متسائل عما وراء ذلك، وإنك ستعرج على تلك البقعة التاريخية التي عثرت فيها على لوح التوازن الاجتماعي، فإذا ما عدت إليها وجدت لوحة أخرى تتحدث عما تصلح به الدنيا فتبسط القول في ذلك بعض البسط،

= يعد في الوقت عينه جزءًا من مجتمع كلا متراصًا (ص١١٩ من كتابه المذكور).

فتدرك للتو ان معنى هذه العبارة في مصطلح عصرنا مـا نصلح به الحياة الاجتماعية وشؤون الناس في الحياة الدنيا، لأنك علمت من اللوح السابق ان من معاني مصطلح الثقافة الاسلامية إلى عصر الماوردي حياة الفرد في الجماعة وشؤون الحياة في المجتمع على هذه الكرة الأرضية، وان مصطلح الاجتماع أو المجتمع أو العمران البشري، ان كل ذلك لم يكتسب شيئًا من الوضوح قبل مقدمة ابن خلدون، وانه كان قبل ذلك من جملة مدلولات لفظ الدنيا أو القوم.

إنك ستخاطب نفسك حين تعود الى تلك البقعة قائلًا:

ـ ما تصلح به الدنيا؟ وهل إلى اصلاح أمر الدنيا من سبيل ما نراه من تفاقم شرورها وسوء أحوالها واتساع نطاق الاجرام وخطره كلما تقدمت الحضارة خطوة جديدة للأمام!

وسيفاجئك دليل تلك البقعة مبادرًا بالتحية، متجملًا في الحديث والخطاب، فإذا أنت تهش له ويبش بك مرحبًا، وتزول الكلفة بينكما وتشعر أنك عثرت على صديق قديم وإذا هو يقول:

ـ أجل يا سيدي ان لإصلاح الدنيا في نظر الماوردي أصولًا كلية، وله في هذا المضمار نظرات عميقة لم تزل نابضة بالحياة، دفّاقة بإكسيرها، ملوحة بآفاق قاصية لأبعادها، واعلام راسخة لمجاورها. وتقول له:

ـ وما هذه الأصول الكلية بربك أيها الشيخ الوقور؟

ويجيبك قائلًا:

ـ انها على حد تعبيركم في عصركم هذا مبادئ دسورية لحياة اجتماعية أفضل وسياسة مثلى، اليس الدستور في نظركم جماع المثل العليا التي يصبو اليها كل طامع في صلاح أو اصلاح؟

فيعاودك شيء من صحو الذهن بعد الدهشة والذهول، وتردد قائلًا:

ـ حياة اجتماعية مثلى؟ أجل أجل، ذلك هو حلم الانسان في خضم الحياة، إنه لم يزل يحلم منذ وجد بما هو خير وأفضل، ويعيش في عالم من الأحلام والرؤى ويلتمس أسباب الخلود خلود الفرد بأفكاره والبوح بأمجاده.

ويصغي الدليل اليك باسمًا مستبشرًا بحسن ادراكك فيقول:

ـ ما أشد فطنتك يا سيدي. لقد حدست ما عناه الماوردي وما خاطب به الأجيال والقرون اللاحقة قرنًا بعد قرن، باعثًا في النفوس أمل الخير والسعادة، ورجاء العدل والخصب في ظل حياة آمنة، مطمئنة برعاية سلطة قاهرة بيد أنها ملتزمة مسؤولة منوط بقاؤها وشرعيتها بعدم الفسق وتجنب العسف والظلم وتحريف السلطة عن أهدافها.

وتنظر إليه متعجبًا من هذا الدليل الفيلسوف، وكأنك تقول: وكيف خاطب الأجيال يا ترى؟ وبماذا؟ وكيف اخترق بذكائه حجب المستقبل فعلم انه سيكون كحاضرنا هذا تمسّ الحاجة به الى حكمة الماضي؟

وترد على اسئلتك بنفسك قائلًا:

إن الذهن العبقري لا يعرف للزمن حدودًا ، فهو لا يعيش لزمنه ، ولا يقتنع بماضيه ، فيوغل في اعماق المستقبل ليشاطر الناس همومهم وجهودهم في حل معضلات الحياة وترسم ما تصلح به الدنيا (الحياة الاجتماعية) وما تمس إليه حاجة الاصلاح فإن الحياة نضال وجهاد في سبيل السعادة والخير ومحاولة الكمال.

ثم تنظر للدليل وهو يشير الى لوح جديد ، فتدنو منه وتقرأ ما كتب فيه من عبارات فتسارع الى إخراج دفتر لتكتب فيه هذه المقدمة التي كتبها الماوردي لدستوره في الاصلاح:

اعلم ان ما تصلح به الدنيا حتى تصير احوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ، ستة أشياء في قواعدها ، وان تفرقت ، وهي:

(١) دين متبع.
(٢) وسلطان قاهر.
(٣) وعدل شامل.
(٤) وأمن عام.
(٥) وخصب دائم.
(٦) وأمل فسيح.

وبعد أن تنتهي من كتابة هذه الديباجة الدستورية الجامعة المانعة تشعر انك قد عثرت على كنز من كنوز المعرفة الاجتماعية السياسية الدستورية ، وأنك بحاجة الى أن تطيل التأمل في هذه العناوين ، فتصور بالآلة التي تحملها معك تلك الفصول التي شرح بها الماوردي عناوين دستوره.

وتهم بالعودة بهذا الكنز فيودّعك الدليل متمنيًا لك متعة ذهنية في رحلتك الجديدة في أعماق هذا التراث الفكري المتخفف بعض التخفف من اسلوب الأحكام السلطانية التقليدي وتشعر في أعماق نفسك أنك مدعو للاهتمام بالاصلاح، والتفكير في خطته والعمل على توفير اسبابه، لأنك إنسان ولأن الانسان مسؤول مسؤولية هي كالأمانة في عنقه.

القاعدة الأولى: الدين المتَّبع

وتفكر خلال عودتك في هذه القواعد والأشياء الستة فإذا تسنى لك نقل ما التقطته من الافلام، وتوفر لك الوقت للاطلاع عليها شرعت في قراءة قاعدة الدين، فإذا أنت أمام الغاية المثلى التي يتوخاها كل دين سليم، أو ينبغي ان يتوخاها حين يخاطب سريرة الانسان وضميره، ويتوجه بذلك الخطاب للأفراد والجماعات قائلًا: إن وراء هذه الطقوس والشعائر اشياء لو أدركت وقدرت حق قدرها لشفي عباد الله من التقاليد البالية والتقليد، ومن التعصب الأعمى بين اتباع الدين الواحد حين تستبد بهم ظاهرة التمذهب استبدادًا هستيريًا متعطشًا يتأجج حقدًا ويستعر استعارًا، وبين اتباع الأديان المختلفة حين يضيق اتباع كل دين ذرعًا بالآخرين، فتستباح كل حرمة للبشرية ويهدر كل حق ويصبح الجزارون أبطالًا وتباد شعوب بأسرها أو تشرد أو تنفى من أرضها أو تحيا فيها حياة الذل والهوان.

وتعيد تلاوة المتن المعنون بالقاعدة الأولى فيُصْغى إليك

وأنت تردد بصوت المعجب بما يتلوه على المستمعين إليه:

فاما القاعدة الأولى وهي الدين المتبع فلأنّه يصرف النفوس عن شهواتها.

ويعطف القلوب عن إرادتها.

حتى يصير قاهرًا للسرائر، زاجرًا للضمائر.

رقيبًا عل النفوس في خلواتها.

نصوحًا لها في ملماتها.

وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها.

ولا يصلح الناس إلا عليها، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدر الأمور نفعًا في انتظامها وسلامتها.

لذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي، واعتقاد ديني ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ولا يستسلمون لأمر فلا تتصرف بهم الأهواء».

* * *

وتطرب لهذا المتن الذي القى أضواء ناصعة على الدين في جوهره، ومن حيث وظيفته ومهمته، ورسم للانسانية معايير خلقية تدين كل تعصب هستيري أعمى، وكل تطرف مذهبي أهوج، وتخطر لك أشياء وأشياء، وتشعر ان فكرك طفق يسبح في خضم لطيف الموج من الآراء والأفكار والذكريات، وتذكر ان ابن سينا

كان له موقف من الدين، فما وجه الشبه بين ما ذهب اليه وما خطته يراعة الماوردي من بعده؟

وتدين هذه النعرات المذهبية الهوجاء التي فرقت أتباع مختلف الأديان ففرقت المسيحيين تفرقة حمراء مضرجة بالدماء والتعصب الأعمى، وفرقت المسلمين شيعًا متطاحنة تطاحنًا قاسيًا وأضرت بهم في ماضيهم حتى اجتاحت جموع المغول والصليبيين ديارهم، وما تزال تفت عضد كفاحهم في سبيل التحرر من ظلمات التخلف الذي منيت به في ظل التقليد والانقسام الطائفي، والاضطهاد الذي سلطته الخلافة على الفكر، واججه مقلدون زعموا بلوغ مرتبة الاجتهاد من غلاة التعصب قديمًا وحديثًا، فاستحلوا تكفير كل من خالفهم في الرأي وكل جماعة مباينة لهم في المنطق والقول.

ويخطر لك ان الدين بالنسبة للمجتمع كالغريزة بالنسبة للفرد، فكما ان للانسان من حيث هو فرد مجموعة من الغرائز تصارع عقله وتناجزه، فإن للمجتمع غريزة اجتماعية هي شعوره في كل عصر وزمان بالحاجة الى ما يملأ الفراغ الذي يشعر به في أعماق نفسه، الى دين يشد من أزره في متاهة الحياة، إلى عقيدة ما، سواء أكانت من العقائد الماورائية الميتافيزيقية أم من العقائد السياسية الدائرة حول مُثُل مزخرفة وايديولوجية مبهرجة، وما تزال تمعن النظر في هذه الأفكار حتى يخطر لك ان الدين يقوم على التقديس والإيمان بالمقدس، بأية عقيدة دينية أو ايديولوجية الحماسة والتعصب، وتنتهي الى القول بأن الحكم على كل عقيدة لابد له من معايير يستند إليها، فليس الدين مجموعة من الشعائر والأصداء والحركات تحجب

ما أريد به من غايات مثلى قوامها تهذيب النفس وتوفير أسباب الطهارة النفسية ووقاية الإنسان من السقوط في حضيض التعصب والغفلة والبغضاء، ورفعه الى مستوى السماحة والمحبة والتسامح الفكري.

صلة الدين بالعقل

ولعلك بعد أن جولت كثيرًا وطوفت حول هذه الأجواء التي دعاك إليها الماوردي ورحب بك فيها وعرض عليك مكنون فكره، ونثر جعبة رأيه، تتذكر أوراقك فتعود إليها بعد أن كدت تنسى أمرها متلمسًا بعض المزيد من آراء الماوردي في الدين، فإذا بك تطالع رأيه في العلاقة بين الدين والعقل، وإذا به لا يتحدث عن الوحي لأن الوحي من شأن الأنبياء وهو ظاهرة لا يسلم بها لكل من يعلن انه نبي قبل أن يمتحن صدقه..

ذلك ما ذهب إليه الماوردي الذي انطلق في فلسفته من العقل فتحدث عن الصلة بين العقل وبين الدين، وانحاز الى القول بأن العقل سبق الدين، فطوى بذلك صفحة العقائد البدائية التي سبقت تكامل العقل ونضجه في خضم التجارب، وأعلن في تواضع انحيازه للقائلين بأن العقل سبق الدين بقوله في أدب الدنيا والدين:

قالت طائفة جاء العقل والشرع معًا مجيئًا واحدًا لم يسبق أحدهما صاحبه

وقالت طائفة أخرى بل سبق العقل ثم تعقبه الشرع، وقد قال الله

تعالى ﴿ايحسب الانسان ان يترك سدى؟﴾[1] وذلك لا يوجد الا عند كمال عقله، فثبت ان الدين من أقوى القواعد في صلاح الدنيا وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة.

فالدين في نظر الماوردي له في الحياة الدنيا (المجتمع) رفيق سبقه في الظهور هو العقل، فكانت رسالتهما واحدة. وبعبارة أهل عصرنا ان الدين ظاهرة اجتماعية ينظر إليها بمعيار العقل فلا يسلم برسالة دينية دون عرضها على مرآة العقل أولّا، ومعرفة صحة دعوى من جاء بها ناسبًا لها إلى وحي، فلو أطلق العنان لقبول زعم كل من يَدّعي وحيًا أُنزل إليه لعمت الفوضى واختلط الحابل بالنابل.

وآراء الماوردي في هذا المجال إسلامية لا ريب في اسلاميتها وعقلانية لا غبار على عقلانيتها، لأن القرآن جاء بدعوة الانسان للنظر العقلي وسيلة للإيمان بوجود الله تعالى والتسليم برسالة نبيه للبشرية، وقرن الشرع بالحكمة، وشاد بدور ذوي الألباب، وأعلن أن دور الوحي قد اختتم بتكامل الدين الاسلامي، وان العقل هو الحاكم الموجّه للانسان في كل ما يجدُّ بعد ذلك من أمور الحياة في اطار رسالة الاسلام ومبادئه الخلقية العليا دون إلجامِ العقل في محاولاته العلمية وتجربته المادية والروحية، فقد حَمّل الاسلامُ الانسانَ رسالة التقدم، وأعلن خلافة الانسان على الأرض ليعدل فيها ويوفر أسباب العمران، ولولا فضل العقل وإرادة الخير والقدرة على التصرف الحر لما استحق الانسان هذه الخلافة الجليلة النبيلة.

هكذا كان الماوردي عقلانيًا في نظرته للدين، منحازًا للقائلين

(١) سورة القيامة، الآية ٣٦.

بأن الصلة بين الدين وبين العقل قوية الوشيجة، فلا مجال للدين صحيحاً قبل كمال العقل وتجرده من شوائب القِصَر ومن عوارض الأهواء، والأهواء ضروب وفنون ومصالح منحرفة عن سواء السبيل ونهج العدل.

وما كان من أديان الانسان قبل أن يتكامل عقله الحضاري فهو مشوب بالسحر وبالخرافة والأوهام، فالخطر كل الخطر على العامة ممن يستغل جهلهم في إثارة الفتن والحروب وتأجيج نيران التعصب تعلقًا بمقدس عجزوا عن ادراك كنهه وجوهره، وبلبلة الأفكار بلبلة تشيع الأهواء والضلال، فإن ادراك العامة للأمور عاطفي تشوبه الخيالات وتؤججه الخزعبلات المزخرفة، وإضافة القداسة الى كل ما يخيل إليهم انه من شؤون الدين، والقداسة لله وحده، وما سواه فلا يستحق سوى الحرمة الواجبة للانسان بقدر فضله، وبعبارة أخرى فإن الانسان جدير بالحرمة جدارة تتفاوت من إنسان لإنسان بمقدار ما لكل إنسان من فضائل ومحاولة للكمال وتمسُّك بالعدل لا يشوبه مكر ولا خيلاء فما عُدّ بعد ذلك من الأمور المقدسة فعلى سبيل المجاز.

ورحم الله الماوردي فقد تسمت العقل وتسمته العقل[1]، وكان يرى ان الدين والعقل متسامتان، وان العقل يظهر أولًا فيتبعه الدين على الأثر، فإذا كف الدين عن الهبوط على الأرض وانقطع الوحي فعلى العقل أن يحمل مشعل الفكر مبددًا به ظلام الأهواء، باحثًا عما يوفر للانسان أسباب الصلاح، وان ينظر للدين نظرة عقلانية حكيمة،

---

(١) تسمته: تعمده وقصده نحوه، وتسمتا: تقابلا وتوازيا.

تظهر مقاصده العليا من حيث هو وسيلة للرقابة على النفس وتطهيرها، وشد أزر السرائر والضمائر، ولو أخذ برأيه لاتسع مجال التعاون بين جميع العقائد الراقية على تحقيق رسالة الخير والسلام، وتطهر النفوس من التعالي والكبرياء وازدراء من يخالفها في معتقد هو من أمور الغيب، ولأصبحت محبة الانسان والشعوب جزءًا من محبة الله وتقديسهم جزءًا من تقديس الله الذي مَنّ على الانسان بالكرامة والعقل، ودعا الشعوب للتعاون على البر والتقوى ونبذ العدوان والاثم لأن الانسان أخو الانسان، وأوجب عرض التعايش العادل على المؤمنين ونبذ عبادة الطغاة والطغيان بقوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء[1] بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئًا، ولا يتخذ بعضنا بعضًا اربابًا من دون الله﴾[2].

إن هذا التسامح الاسلامي والدعوة لتعايش الأديان كان وراء شمولية دعوة الماوردي لقيام دين يتولى رعايته دولة فقد كانت دعوة لذلك عامة لم يشترط فيها أن يكون ذلك الدين دين الاسلام. فلم يخصص، إيمانًا منه بأن الأديان الراقية توفر للانسانية المُثُل التي نعت بها الدين وتشيع البرّ والخير حتى يؤمن اتباعها بوحدة النوع البشري التي أكدها الاسلام ودعا إليها بإثارته للتعارف بين الشعوب والجماعات. ولقد اعترف بعض المعنيين بالثقافة الاسلامية في

---

(١) إن الكلمة السواء هي العدل في نظر المفسرين (انظر كتابنا الموسوم بنصوص قانونية وشرعية ط ٢).

(٢) سورة آل عمران الآية ٦٤.

عصرنا بذلك فجاء في كتاب انسانية الاسلام ان « السلام العادل من جوهر الوحي الاسلامي وان السوابق التاريخية تمخّضت عن إقامة العميمة الاسلامية علاقات اتسمت بحسن الجوار مع سائر العماعم البشرية المحيطة بها على أساس من الرجوع للتعايش السلمي والرغبة الصادقة في السلم والتسامح في العلاقات وتجنب الغدر بالمسلمين واضطهادهم وان الفقه الاسلامي يلزم المسلم في دار الحرب بأن يحترم النظام العام السائد هناك[١].

القاعدة الثانية: السلطان القاهر

وإذا ما عدت بعد أيام الى القاعدة الثانية من قواعد الاصلاح التي نادى بها الماوردي شعرت في بـادئ الأمر أن هذا المفكر كان مرموق المكانة في السلطتين اللتين عاصرهما: سلطة الخلافة العباسية الدينية التي تعلق بها أهل السنة في خاتمة المطاف واستندت الى تعلقهم بها، وسلطة البويهيين التي قيل انها كانت زيدية العقيدة مؤيدة للعقل، وكان أقضى القضاة في الدولة البويهية ومن المقربين للخلافة لما بذله من جهود في التوفيق بين السلطتين المتنافستين. ان هذا الرجل كان يدعو للسلطة ويوصي بالطاعة والاستسلام لها وان جارت بعض الجور، وانه كان يتذرع لرأيه بما ذكر عن النبي انه قال « الامام الجائر خير من الفتنة، وكل لا خير فيه، وفي بعض الشر خيار ».

فالسلطة ليست في جوهرها خيرًا محضًا ولكنها من قبيل أهون

(١) إنسانية الاسلام للاستاذ مارسيل اندريه بواسارد (ص ٢٧٠).

الشرين: شر الفتنة العشواء وشر السلطة الضاغطة المنحرفة انحرافًا ضارًا بالحرية بعض الضرر غير مصادر لها مصادرة تستوجب الخروج على السلطان.

ولا أراني ملزمًا بالدفاع عن الماوردي، فإنه لم يسلم بالظلم لإمام أو سلطان، تسليمًا مطلقًا، ولكنه ذهب الى مثل ما هو مسلم به منذ عهد الامبراطورية الرومية من ضرورة توسيع نطاق سلطة الحاكمين في أيام الفتن والاضطراب قطعًا لدابر القلاقل والفوضى، فقد كان شعار الروم ان السلامة العامة هي القانون الأعلى.

وظاهر ان الماوردي لم يكن مؤيدًا للظلم ولا محابيًا له، ولكنه كان يخشى الفتن والاضطراب ويدعو للصبر حين تشيع تلك الظاهرة التي هزت العالم الاسلامي منذ الفتنة الكبرى.

وكان يوصي بطاعة السلطان مع تحميله الوزر، لأنه كان ينطلق من القول بضرورة السلطان القاهر للقضاء على الأهواء المختلفة اختلافًا مهددًا للسلام والأمن العام، لأن مهمة السلطة القاهرة المسيطرة منع الظلم حين يعجز العقل والدين عن زجر الناس عنه. إن أقوى حجة احتج بها الماوردي لشرعية السلطان القاهر هي قوله: ان « العلة المانعة من الظلم لا تخلو من أحد أربعة أشياء:

(١) إمّا عقل زاجر.
(٢) أو دين حاجز.
(٣) أو سلطان رادع.

(٤) أو عجز صاد[1].

فإذا تأملت هذه الأشياء الأربعة لم تجد خامسًا يقترن بها، ورهبة السلطان أبلغها لأن العقل والدين ربما كانا مضعوفين، أو بداعي الهوى مغلوبين، فتكون رهبة السلطان أشد زجراً وأقوى ردعًا»[2].

حدود السلطة

أجل لقد كان الماوردي من المؤمنين بضرورة السلطة من ظلم الفوضى وقسوتها وعبثها، المسلمين لها بالقدرة على الحجر والحجز حين يعجز الدين والعقل عن زجر الناس، وتشبع الأهواء والبغي والفساد، فالسلطة القاهرة في نظره تمليها الضرورة والضرورة عرض عارض لا يسلم له بالبقاء ولا بالأصالة. ولا يعدو ترجيح الاستسلام لأهون الشرين، ولكن الضرورة لا تعفي من المسؤولية والوزر، ولا تعفي في عصرنا هذا من تقييدها بمختلف القيود الحائلة دون تمطيها واستشرائها وزمانتها، والسلطان لا يفترض فيه ما افترضه الانكليز من العصمة واستحالة الخطأ منه، وما افترضه الشيعة من عصمة الأئمة، بيد أن العصمة في نظر الشيعة فضل من العناية الالهية يخص به من يشاء، ومهما تكن وجهة القائلين بالعصمة والرافضين لها وحجة كل فريق فإن القول في ذلك لا يعدو معتقد القائلين به والرافضين انطلاقًا من فروض جدلية قديمة. اما العقل من حيث هو حرية مطلقة فلا يسلم بعصمة إنسان أو بالقاء وزره على غيره بعدما حققه من تطوره، ﴿فلا

(١) و (٢) أدب الدنيا والدين.

تزر وازرة وزر أخرى﴾(1)، ولسوف نرى أن الماوردي ذكّر سلطة القهر بمغبة الظلم وانه كان من جملة من يرى أن العدل وحده كفيل بأن يجتذب قلوب المحكومين الى الحاكمين، فالسلطة الحكيمة هي التي تقدر العدل حق قدره، وتوفر الأمن، ولا تدع للخوف سبيلًا الى القلوب، ولكن الماوردي لم يسرف في الخيال فلم يذهب مذهب الحالمين بإمكان قيام مدن فاضلة عادلة، القائلين بتسليم الحكم لنبي فيلسوف أو فيلسوف نبي، ولم ينسج على منوال جمهورية افلاطون مثل ذلك النسج الهجين الذي نسجه فلاسفة المسلمين، فقد كانت الدولة التي يتولى فيها زمام القضاء وفقًا لأحكام الشريعة وكان أقضى قضاتها، دولة واقع وحسام، فكان عليه أن يوازن بين الشرع والسيف فيسلم بالسلطان القاهر، ويدعو في الوقت عينه للتمسك بالعدل باعتباره أهم مهمة من مهام الحكم، ويذكر بما وراء العدل من خير وأمن وطاعة صادرة عن ولاء صحيح ومحبة. وكان الى جانب ذلك يحمل السلطة وزر ظلمها ويراه ضربًا من الشر لا مجال للصبر عليه إلا إذا اضطر الانسان الى تخير أهون الشرين جور السلطان أو جور الفتنة وكلاهما شر، ولكن بعض الشر أهون من بعض وكل ذلك دون أن يضع عبء الوزر عن عاتق السلطة حين تنحرف وتجور، وكان عصره قد ألف هذا الجمع بين سلطة القهر وحكم الشرع الاسلامي في ظل ديوان المظالم فجعل للناس سبيلًا ما لالتماس العدل لدى «ولاية» تملك من سلطة القهر الخاضع لرقابة الشرع بعض الخضوع، والقدرة على تنفيذ ما قد تعجز عنه ولاية القضاء العادي،

---

(1) سورة الإسراء الآية ١٥.

مع الزام الولاية المذكورة «ولاية المظالم» بمعرفة أحكام الشرع واحضار ممثلي الشريعة الاسلامية في مجلس النظر لمعرفة وجهة نظر الشرع السماوي وتوفير بعض أسباب التوازن بين القوى وكل ذلك دون التقيد بأساليب القضاء العادي بعد ما تبين وحدث من عجز قضاة الشرع المتأخرين في التحقيق والنظر والتنفيذ في الأمور والظلامات الخطيرة التي يكون فيها الجاه والجبروت مختصمًا ومطالبًا بالمثول والرضوخ، فكان الماوردي بتصويره ولاية المظالم فيلسوف الواقعية المقيدة، وكان الى جانب ذلك يذكر السلطان بأن الغاية منه ومما يسلم له به من سلطة القهر لا يعدو التسليم بضرورة كف الظلم وقمع الفتن، لتوفير الأمن لجميع الطبقات وجميع الناس، وإشاعة العدل تمهيدًا لتيسير أسباب التقدم الحضاري وخصب الدار وإشاعة الأمل الفسيح في النفوس والقلوب، وكان يضرب في سبيل ذلك مختلف المروي من الحكم التي تؤيد العدل ولا يتحقق العدل دونها فيقول:

«قال بعض الحكماء: الأدب (الشرع الخلقي والسنن التشريعية العادلة) أدبان: أدب شريعة وأدب الفرض وأدب السياسة[1] ما عمَّر الأرض.

وكلاهما يرجع الى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة الأرض.

لأن من ترك الفرض (الواجبات الدينية) فقد ظلم نفسه ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره»[2].

(١) أخذ بهذا التقسيم والاصطلاح ابن خلدون في مقدمته.

(٢) أدب الدنيا والدين، ص ١٣٦.

ويضيف الى ذلك قوله ان من أفضى إليه سلطان الأمة ان قام بواجبه كان مؤديًا حق الله تعالى فيهم (قائمًا بواجباته العامة تجاه الأمة) مستوجبًا طاعتهم ومناصحتهم، ومستحقًا صدق ميلهم ومحبتهم (الشرعية في بعدها الماوردي) وان قصر عنها ولم يقم بحقها وواجبها كان بها مؤاخذًا وعليها معاقبًا، ثم هو من الرعية على استبطان معصية ومقت، يتربصون الفرص لاظهارها، ويتوقعون الدوائر لاعلانها (الحقّ في الثورة على الظلم في صورته الواقعية) وقد قال الله تعالى ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابًا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا﴾[1].

ولم يكن بالماوردي بعد كل ما ذكر حاجة الى اطالة القول في العدل من حيث هو مفهوم فلسفي خلقي، وبيان معاييره والفرق بينه وبين الاحسان، أو تحليل مبدأ المساواة باعتباره أهم عنصر من عناصر العدل، فقد كان التراث الاسلامي منذ عصر الرسالة إلى عصره حافلًا بأدب العدل سواء في صورته الاسلامية الى تولى القرآن الكريم بيان صيغتها الخلقية، أم في صورته الفلسفية اليونانية التي اسبغت على العدل طابعًا رياضيًا هندسيًا وتولى مسكويه بيان ذلك في تهذيب الأخلاق، كما تولى الراغب الأصفهاني فكرة العدل بالتحليل والتفريع في كتاب الذريعة الى مكارم الشريعة ومفردات القرآن. لقد أغنت تلك المصادر الثقافية المتنوعة التي كانت شائعة في المجتمع الاسلامي الماوردي عن الاسهاب في تحليل مفهوم العدل

(١) أدب الدنيا والدين. والآية من سورة الأنعام رقم ٦٥.

وهو في صدد عرض قواعد الاصلاح، فاكتفى بما أشرنا إليه من بيان آثار العدل إيجابًا وسلبًا، نظرًا لالتزامه بمنهج الترقيق والتمثيل، وكون العدل في سديم التراث الاسلامي أعظم محور وانصع كوكب وأكبر دعامة قام عليها صرح الأخلاق والتشريع.

التوفيق بين السلطان وبين الإمام

لقد ترتّب على ما تقدم من آراء الماوردي في ضرورات الاجتماع البشري وحاجة الناس إلى دين وسلطان وجوب تحديد العلاقة بين الدين وبين الدولة، وكانت الدولة في عصره منشطرة الى شطرين: إلى سلطة الأمراء المتغلبين على بعض اقاليم العالم الاسلامي، وإلى خلافة خاضعة للسلطة البويهية خضوعًا شائنًا. فكيف يُوفق بين تلك القوى المتصارعة التي كانت كل قوة منها تحاول أن تكون لها الصدارة والهيمنة على النفوس والشرعية؟

لقد كان الدين في نظر الماوردي ـ كما قلنا ـ اهدافًا سامية، وكان في نظره عرضة للضعف ولإساءة استخدامه. فمست حاجة الدول إليه واحاجته الى الدولة. فأما مساس حاجة الدولة إليه فلما ذكر من وظائف تهذيبية سامية، وزواجر خلقية، ومن كونه ـ كما أشرنا ـ غريزة اجتماعية لا معدى عن الاستجابة لها بصورة من الصور.

وأما مساس حاجة الدين إلى الدولة تضطلع بحمايته والعمل على توفير السبيل لمثله الخلقية فقد أشار إليها الماوردي بتقريره مهمة (السلطان) في حراسة الدين والذب عنه ودفع الأهواء منه، والحيلولة

دون التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد أو بغي فيه بعناد أو سعي فيه بفساد، لأن الدين عرضة للأهواء تعصف به، وللاستغلال المقنع وتضليل العامة بالخطب الرنانة والوعود الطنانة، وهذه (أمور ان لم تنحسم عن الدين بسلطان قوي ورعاية وافية اسرع فيه تبديل ذوي الأهواء وتحريف ذوي الآراء، فليس دين زال سلطانه الا بدلت أحكامه وطمست اعلامه، وكان لكل زعيم فيه بدعة ولكل عصر في وهيه أثر)[1].

فأنت ترى ان العلاقة بين الدين وبين السلطة في نظر الماوردي قوية، وان رأيه فيها لم يعدله في عصرنا الحاضر سوى ظهور القول بتقرير حرية العقيدة لجميع المواطنين، فليست مهمة الدولة حماية دينها الرسمي فحسب، أو دين أغلبية مواطنيها ان كانت دولة علمانية، ولكن مهمتها في عصرنا هذا تقرير حرية سائر المواطنين في عقائدهم، فكان لكل عصر وامة في هذا الصدد موقف وسياسة، وعرف الاسلام بتسامحه في التعايش السلمي بين أتباعه وبين اتباع الكتب السماوية الأخرى على أساس من العدل بقوله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء﴾[2].

لقد كانت العلاقة بين الدين وبين السلطان في نظر الماوردي وثيقة، فقد ذكر ان السلطان «ان لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضًا والتناصر عليه حقًا، لم يكن للسلطان

---

(١) أدب الدنيا والدين ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) سورة آل عمران الآية ٦٤.

لبث، ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قهر ومفسد دهر»[1].

أفلا تدل هذه العبارة على أن الماوردي غلّب ظاهرة الدين والتناصرَ عليه على عنصر القهر السافر العاري، وعلى ما ذهب اليه ابن خلدون من بعده من قيام الدول على العصبية القبلية الهوجاء وشعارها القائل: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا».

ان السلطان الذي لا يستند إلى دين وتناصر ديني يُعَدُّ في نظر الماوردي (سلطان قهر ومفسد دهر) وبعبارة أخرى فإن شرعية الدولة في نظره مستمدة من تمسكها بدين تسلم به العامة وتناصر عليه، أما شرعية الدولة في نظر ابن خلدون فمردها الى الأمر الواقع، إلى عصبية قبلية بالدرجة الأولى وان يكن الدين عاملًا مهذبًا لهذه العصبية في نظره.

ولا أظنك تزعم بعد ذلك أن رأي الماوردي في العلاقة بين الدين وبين السلطان صمد من بعده، فقد شهدت العصور اللاحقة مولد دول تدين بالعلمانية، ودول تستند الى ما يسمى بالمثاليات أو الايديولوجيات، فطائفة منها اتخذت من الدمقراطية مثلًا أعلى وسلمت للانسان بحقوق وحريات في كنف القوانين المسنونة واطارها، ثم خطت خطوة أخرى فجعلت من هذه الرخص واجبات تلتزم بها السلطة وتسهر عليها، وسعت إلى توكيد حقوق الاسان وإعلانها على أصعدة تتجاوز الحدود القومية لتجعل منها شرعًا قوميًا.

وطائفة أخرى جردت الدمقراطية من محتواها، وحملت الناس

---

(١) أدب الدنيا والدين ص ١٢٨.

على عبادة قشرتها الخارجية ممهدة بهذا الشبح المزيف للنظم السيطروية المستبدة التي سجل القرن العشرون نماذج مختلفة منها، وعلمها بعلامة فارقة ووسمها بالطوطالية.

مهما يكن من الأمر فإن هذا لا يعني ان علاقة الدين بالدولة قد قطعت أسبابها، وإنما يعني ان مفهوم الدين قد تغير وتمطى واتسعت أبعاده وهبط من عليائه الى صعيد جديد. فإلى جانب الدين السماوي المستند الى عقيدة موحى بها ظهرت عقائد سياسية مستندة إلى المثل والمثاليات (الايديولوجية) الديمقراطية أو المستبدة، والى ما بين ذلك من دمقراطيات على الورق أو دكتاتوريات مضطرة الى تملُّق السواد الأعظم من الجماهير الى مخاطبة «الشعب الكريم» بمختلف الأساليب الحماسية التي من شأنها ان تخدع الجماهير وتخدِّر مشاعر الدهماء أو إلى استغلال العاطفة الدينية وتعلّق الجماهير بمثالية دينية أو قومية أو وطنية شعارها العدل والأمجاد ومختلف الوعود الخلابة بالاصلاح وباطنها العذاب والتعصب الأهوج. لقد مسخوا الدمقراطية مسخًا فأصبحت غوغائية وجعلوا الزعامة ولاية مقدسة يتمتع بها زعيم حاكم بأمره بدلًا من ولاية شيوخ الطرق الصوفية في الاسلام والقديسين في المسيحية واللامات في التيبت.

السلطان والامام

ان ازدواج السلطة في عصر الماوردي ظاهرة مُسَلَّمة، فقد الف الناس منذ ان سرى الوهن الى الخلافة العباسية وتقلص ظل سلطتها

الدنيوية الى حد بعيد، الفوا توزع ولاية الخلافة بين سلطان يستند في ممارسة سلطته الدنيوية الى عصبية استيلاء عسكري غير العصبية الدينية ويضطر إلى مصانعة الولاية الدينية التي قامت عليها الخلافة العباسية، والى خلافة قامت شرعيتها على أساس من العقيدة بعد خلاف طويل مرير بين المسلمين في شرعية الخلافة كان يشتد أحيانًا فيبلغ درجة الغليان ويتفجر بركانًا معربدًا حممه دماء الشهداء، ويهدأ طورًا مخلفًا وراءه آثارًا مدمرة عنيفة في صفوف المسلمين وعقائدهم وأفكارهم، وكان الماوردي - وهو واسطة التوفيق بين السلطتين - فقيهًا كبيرًا عني بنظام الخلافة وسائر النظم العامة فصنف فيها «الأحكام السلطانية» الذي أصبح يُعَدُّ في يومنا هذا من أهم المصادر التقليدية للقانون الاسلامي العام.

وحيث ان الماوردي ذهب الى التزام السلطان بحراسة الدين على نحو ما تقدم، فقد ذهب من باب أولى الى وجوب إقامة الإمام ليكون مناطًا لشرعية كل سلطان آخر، وكل دولة من دول الأطراف والأقاليم الاسلامية يكتب لها القيام في حدود دار السلم ومنظومة دول الاستيلاء والاستبداد.

وكما الزم الماوردي السلطان بحراسة الدين وجعل دوام ملكه مرهونًا بذلك ومشروعيته مستمدة منه فقد ذهب من باب أولى الى ضرورة الإمامة لأنها الأصل في سلسلة التطور التاريخي للعالم الاسلامي الى عصره.

إن الامامة رمز الأمة الاسلامية المؤلفة من قوميات وشعوب

مختلفة وهي التي تملك إعلان شرعية الأمراء والملوك والسلاطين وتخلع عليهم ألقابَ التشرف بخدمة الخلافة والذود عنها والحرص على موالاتها.

الولاء والمحبة

ولم يخف على الماوردي ان أفضل ولاء للامام والسلطان ما كان عن محبة الأمة لهما فيسَّر الطاعة والمناصحة، وان من ساءت سيرته في الرعية وقصر في أداء واجبه من السلاطين كان عرضة للمسؤولية في عالم كان فيه لعنصر الأمة، وبعبارة أخرى للجامعة الدينية العامة، للعقيدة، تأثير كبير في مشاعر القومية، وكانت مشاعر الجامعة الدينية تعني التآخي في عقيدة التوحيد التي تعلو مشاعر القوميات بالرغم من الحركات الشعوبية التي عرفت في العالم الاسلامي، وكانت عاملًا من جملة عوامل النقمة على الأمويين. إن رابطة الأمة أوسع نطاقًا من الرابطة القومية الضيقة لقيامها على أساس من وحدة المعتقد الديني متخطية بذلك الحدود القومية النسبية الضيقة.

لقد نزل القرآن بلغة العرب وقامت الدعوة في بادئ الأمر في الحجاز ولكن الاسلام لم يكن في يوم من الأيام دينًا قوميًا، فقد توجه فيه الحقاب للانسان من حيث هو إنسان أيًا كان معتقده ولونه، وللمؤمنين على اختلاف لغاتهم وألوانهم ولم يتوجه للعرب خاصة، فآمن به الارقاء والمستضعفون المتطلعون للدين الحق من أمثال

سلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي فكان بذلك دينًا عالميًا شمولي الدعوة شأنه في ذلك شأن المسيحية، ولكنه لم يدع الى مهادنة القيصرية والقياصرة كما دعت المسيحية فترتب على ذلك تقارب القوميات الاسلامية وتبلورها في بوتقة الاسلام، وتقاربت اخلاقها وآدابها ومثلها العليا وأصبح عنصر الأمة الاسلامية الواحدة من أهم العناصر التي تميز الجماعات والقوميات التي تدين غالبيتها بالاسلام. وقد أشار أحد كتاب الغرب الأوروبي المعاصرين إلى هذه الحقائق بقوله: ان دول التغلب التي تحررت من سلطان العرب لم يترتب على قيامها خلل في ولاء مختلف الشعوب المسلمة من غير العرب للاسلام.

لقد كان الولاء للأمة الاسلامية الواحدة يومئذ من الأهمية ما يتجاوز ما له في عصرنا هذا، وكان شعور الولاء للأمة الواحدة من أهم عناصر استمرار الخلافة العباسية وتحولها الى جامعة دول إسلامية تلتمس دول طوائفها الشرعية من الخليفة لتحظى بالطاعة حتى في الاقاليم التي يؤلف سكانها أغلبية قومية تنتمي إليها السلالات المتغلبة.

لقد كان المسلم مسلمًا قبل أن يكون عربيًا أو فارسيًا أو تركيًا أو كرديًا وكان ذلك الشعور دعامة قوية في إطالة عمر الخلافة العباسية بالرغم من وهنها وخروج الأمر من قبضة خلفائها وتعرض بغداد للاحتلال البويهي الذي لم يتحطم بعد ذلك الا بالاحتلال السلجوقي.

ولم يكن ذلك الاحتلال يومئذ شبيهًا بالاحتلال الأجنبي في عصرنا؛ فكان يتمخض عن ضرب من اقتسام الولايات العامة مهد

السبيل لانقسام تلك الولايات الى ولاية دينية وسلطنة وتفويض الخليفة شطرًا كبيرًا من ولاياته العامة لامراء دولة التغلب في احتفالات فخمة يتم فيها إعلان شرعية الدولة المتغلبة لقاء تعهد أمرائها بإقامة العدل في الرعية وتحمل المسؤولية والولاء للخليفة ويطلق فيها على امراء التغلب الالقاب المشيرة الى كونهم حماة الخلافة وسيوفها.

إن هذه الأمور لا ينبغي ان تغيب عن أذهاننا حين نجد الماوردي معنيًا في دستوره بالدين لا بالقومية، فقد كانت القومية يومئذ مطوية بيمين الأمة الاسلامية الواحدة، وكان الدين هو العنصر الجامع للعالم الاسلامي أو فيه، فلا غرو ان يعني الماوردي في دستوره بالدين ولا تخطر له القومية على بال فقد كان مجتمع عصره مجتمع امة قوامها وشيجة التوحيد بالرغم من اختلاف النحل والمذاهب فإن ما أحدثه اختلاف المسلمين في العقيدة من تمزق كان أضعف من أن ينوش صلب العقيدة الاسلامية أو يمس التوحيد في جوهره فاقتصر النزاع على أمور لا تعدو شرعية الولاية العظمى.

إن هذه الحقائق هي التي تفسر لنا غياب فكرة القومية عن دستور الماوردي وسيادة فكرة الدين.

تحليل شرعية إمارة الاستيلاء

إن أهم معضلة تصدى لها الماوردي وهو في صدد الدفاع عن ضرورة السلطان القاهر، هي معضلة ازدواج الولاية العامة نظرًا لقيام (إمارة الاستبداد) أي تلك الدول التي قامت في أجزاء من الخلافة

العباسية، واستولت على الحكم فيها، وأنشأت فيها سلالات حاكمة مفتقرة الى الاعتراف لها بالشرعية من جانب الخلافة العظمى لتحظى بولاء العامة وتشاطر الخليفة في الدعاء لها في أعقاب صلاة الجمعة فيذكر اسماء امرائها بعد ذكر اسم الخليفة ذكرًا يشير إلى ولائهم للخلافة وكونهم سيوفها وحماتها، وتطمئن الى مواضع أقدامها بعد التغلب والاستيلاء فتنصرف الى التدبير والتنظيم واجتذاب العلماء والشعراء والأدباء.

ولقد كان الفقه إزاء تلك الظاهرة مضطرًا إلى إعادة النظر في قواعد الخلافة استنادًا إلى واقع الأمر والضرورات التي تقضي بالتوفيق بين مصالح متعارضة يستند شطرها الدنيوي الى قوة السيف، وشطرها الديني الى ما رسخ في نفوس العامة من اعتقاد بشرعية الخلافة التي تمثل في نظرهم وحدة صف الأمة التي تعلو مصالحها مصالح القوميات.

ولقد تعرضت الخلافة العباسية لأزمة شديدة بقيام دولة البويهيين التي لم تصطنع مذهبًا من مذاهب أهل السنة التقليدية ولم تحجم عن احتلال بغداد، ولكن تلك الأزمة انفرجت قليلًا بإدراك البويهيين ضرورة مصانعة الخلافة العباسية، وإدراك الخلافة ضرورة مصانعة الدولة البويهية، فقد كانت شرعية إمارات الاستيلاء معلقة على إقرار الخلافة العباسية بها.

ولقد تجلت أصداء كل ذلك في كتاب «الأحكام السلطانية» الذي اضطر فيه الماوردي الى تقرير بضع قواعد هدفها التوفيق بين الخلافة

وبين امارات الاستيلاء على أساس من التسليم بالأمر الواقع والضرورات، والمحافظة على وحدة الأمة وصيانة مصالحها من الضياع.

وأدرك الماوردي ان ظاهرة امارة الاستيلاء لا سبيل الى تجاهلها، كما لا سبيل الى مقاومتها والانتصار للخلافة وحدها، أو التسليم بشرعية امارة الاستبداد في معزل عن الخلافة العباسية فدعا للتوفيق والوئام، على أساس من الواقع والضرورات، ومن صيانة وحدة الصف، حرصًا على بنية الأمة الاسلامية من التصدع وعلى مصلحة الدين، وتجنبًا لويلات النزاع والشقاق.

وقد تجلى كل ذلك في كتاب الأحكام السلطانية، فقد كتب فيه يقول:

«إن امارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار من طرف الخليفة للأمير المستبد على الرقعة التي استولى عليها من أرض الخلافة» هي «أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة امارتها، ويفوض إليه تدبيرها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة، والخليفة بإذنه منفذًا لأحكام الدين ليخرج من الفساد الى الصحة، ومن الحظر الى الاباحة»[1].

وقد اشترط الماوردي لقاء ذلك، وفي سبيل تحقيق الوئام والوفاق:

(١) التزام الأمير المستولي بحفظ منصب الإمامة في خلافة

---

(١) الأحكام السلطانية ص٣٣.

النبوة، وتدبير أمور الملة ليكون ما أوجبه الشرع من اقامتها محفوظًا، وما تفرع عنها من الحقوق محروسًا.

(٢) ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد. وينتفي إثم الخلاف، ومباينة الأمير المستولي للامام.

(٣) اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم.

وتغيرت الرعية عليه (تحول الرأي العام عنه في مصطلح عصرنا) فأصبح منها (على استبطان معصية ومقت) وذكر قوله (ﷺ) (خير ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وشر ائمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ويلعنونكم)[١].

وقد ذكر الماوردي بعد هذا ان خشية الله كفيلة بهذه المحبة، فإن (خشية الله تبعث على طاعته في خلقه، وطاعته في خلقه تبعث على محبته) وفاته ان من وسائل الترويج في عصرنا هذا ما يتكفل بتوفير المحبة بمختلف الاساليب فلم يعد في وسع أحد ان يتخلف عن إعلان محبته لمن رشح للزعامة وعن التغني بها، وان كلا من هتلر وموسوليني استطاعا بذلك ان يطورا محبة شعبيهما لهما إلى حد الوله والجنون. إنّ من الحب ما أضرّ وقتل وغشى على البصر وختل.

---

(١) أدب الدنيا والدين ص ١٣٩.

مسؤولية الخليفة ومعضلة الاستبداد

ويحسن بنا ان نختتم القول في قاعدة السلطان القاهر بالاشارة الى ما ذكره الماوردي في الأحكام السلطانية من آراء في مسؤولية الخليفة من جهة وفي معضلة تفويض السلطة لسلطان أو وزير عند جنوح المفوَّض الى الاستبداد وعجز الخليفة عن حمله على الطاعة وإلزامه بالشرع والعدل.

فاما مسؤولية الامام أو الخليفة عن أفعاله وتصرفاته فهي من أهم المسائل التي تسترعي النظر والتقدير، فالخليفة أو الإمام في نظر أهل السنة غير معصوم من الخطأ ودولة الخلافة مقيَّدة بالشرع وبعبارة أخرى فهي دولة قانون وليست بدولة بوليس؛ فإن أهل السنة لم يسلموا بعصمة الخليفة تسليم الشيعة بعصمة الائمة.

وقد حاول الماوردي أن يستعرض قواعد مسؤولية الخليفة ومؤاخذته، وأقوال الفقهاء والمتكلمين في ذلك، وأهم ما ذكره في هذا الصدد:

(١) قضية ارتكاب الخليفة للمحظورات البدنية وإقدامه على المنكرات تحكيمًا للشهوة وانقيادًا للهوى.

(٢) قضية عجز الخليفة عن الحكم واضطراره الى تفويض سلطته وإنابة غيره، من سلطان أو وزير، وجنوح نائبه بعد ذلك للظلم وخرق قواعد الشرع والعدل مع عجز الخليفة عن عزله أو كبح جماحه.

فأما مسؤولية الخليفة في الحالة الأولى فقد صورها الماوردي تصويرًا ضيق النطاق. فهي، كما ترى، مسؤولة عن أفعال وتصرفات شخصية خلقية لا علاقة لها بتصرف الشؤون العامة، وحكم ذلك هو ان هذا الفسق «يمنع من انعقاد الامامة له ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت امامته خرج منها، فلو عاد الى العدالة لم يعد الى الامامة الا بعقد جديد».

وقال بعض المتكلمين: بعوده إلى الامامة بعوده الى العدالة، من غير ان يستأنف له عقد ولا بيعة، لعموم ولايته ولحوق المشقة في استئناف بيعته[1].

وأما مسؤولية الخليفة في الحالة الثانية عند الحجز عليه من طرف أحد أعوانه، فالقاعدة التي ذكرها الماوردي لا تغض الطرف عن مسؤولية الخليفة حين يخرج نائبه عليه ويستهين بأحكام الشرع والعدل رغم تظاهره برعايتهما فقد جاء في هذا الصدد قوله في الأحكام السلطانية (ص ١٩ ـ ٢٠).

ان الحجر ههنا هو ان يستولي (على الخليفة) من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية، ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من امامته، ولا يقدح في صحة ولايته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز اقراره عليها تنفيذًا لاحكامها، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود فساده على الأمة، وان كانت افعاله خارجة عن

(١) الأحكام السلطانية ص ١٧.

حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز اقراره عليها ، ولزمه ان يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه).

وهكذا اقترب الماوردي من أخطر قضايا الحكم في العصر العباسي ، من الاستبداد والفساد وتبديد اموال بيت المال والجور والتعسف في جباية الخراج ، فعالج ذلك بحذر واحتياط واكتفى بالمروي عن الفقهاء والمتكلمين من أقوال وحلول جزئية هزيلة لا تروي غليل الدعوة للاصلاح واقتصر على تذكير الخليفة بلزوم التحرك والاستنصار بمن يعينه على الشر بالشر والكيد والمكر بمزيد من الكيد والمكر والعسف ، دون أن يحسب حسابًا لرأي عام في عصر كان الرأي العام فيه من الغفلة والسذاجة بمكان والقيادة الفكرية فيه قيادة طائفية تلوح بالثورة ولا تتقدم لاصلاح الوضع بمنهاج يحتكم فيه الى رأي عـام ، كما لم يقترح الماوردي بدوره أية رقابة دستورية أو حسابية للنظر في مخالفات من تفوض اليهم شؤون الحكم وشطر كبير من الولاية العامة تفويضًا كاملًا أو محدودًا وينيبهم الخليفة في ذلك انابة مضطر ، لا حيلة له ولا حول ، فقد كانت سيوف الامراء ومكر جهابذة الوزراء العابثين بالمصالح العامة وأمور بيت المال أصدق إنباءً من كل رقابة ، وكان الخليفة ، مضطرًا بدوره الى اصطناع المكر والكيد والمساومة عليهما ، وكانت مصادرة الوزراء العلاج الوحيد بيد الخليفة يقلبه عند الأزمات ويشحذه بثاقب فكره وفكر من يلوذ بهم ويلوذون به في معزل عن الشعب ورقابته دون معيار ضابط أو احتكام لدى محكمة ذات اختصاص تتبع أصولًا مُسَلَّمة متكفلة بابراء ساحة البريء وادانة العابثين عبثًا لاحد له ولا

غاية ينتهي إليها أو يقف عندها[1].

القاعدة الثالثة: العدل الشامل

للعدل في الاسلام من حيث هو مثل أعلى لكل نظام مشروع في الحكم، وللفرد في سلوكه، والجماعة في تصرفها، مكانة مرموقة، فإن العدل في الاسلام يلي الشهادة في المرتبة، ذلك ان الشهادة في الاسلام هي الرمز الأول لعقيدة التوحيد، اما العدل فهو الرمز الأول للشريعة والسنن التي دعا اليها الاسلام، كما ان الدمقراطية هي الرمز الأول لشرعية نظم الحكم في عصرنا هذا على تباين في مدلول الدمقراطية وثرثرة لا حدَّ لها تدوي في مختلف المحافل السياسية في سباق مطرد للتغني باسم الدمقراطية والتهديد بالويل والثبور لمن يحرفها أو يسيء اليها أو يرتد عنها.

وآراء الماوردي في العدل مدينة بالفضل لتاريخ طويل مرت به فكرة العدل عبر تطورها التاريخي، ومع ذلك فإن للماوردي فضل الفنان المبدع حين تتوفر لديه مادة تراثية لها أصولها التاريخية، فقد عرف فضل العدل وآمن به، ومارس العمل في ساحته قاضيًا من اقضى القضاة، ورسم له الواحًا جديدة سبقت الاشارة الى أروعها، الى تلك اللوحة التي صور بها التوازن بين المصالح الفردانية والمصالح الجماعية منطلقًا لكل حياة اجتماعية سعيدة يتوفر العدل في ظلها،

---

(١) لقد صور تاريخ الوزراء للجهشياري مأساة ذلك العبث واحداث المصادرات تصويرًا مفصلًا يؤيد ما نقول.

وآمن الماوردي بما كان معروفًا الى عصره والى عصرنا هذا من كون العدل مناط كل حكم سليم، وان اعمار الدول مقدرة بمقدار ما انطوت عليه نظمها من قدرة على تصوُّر وتصوير العدل وعلى توفيره في الواقع دون تحريف ومسخ، فالعدل أساس الملك ونظام الكون بأسره، وفضيلة الفضائل وينبوع المساواة عند تكافؤ الشروط.

★ ★ ★

لقد جعل الماوردي من العدل قاعدة دستورية اجتماعية عليا من قواعد الصلاح الذي دعا اليه والى توفير اسبابه، واستند في توجيه خطاب الدعوة اليه من مرويات تراثية بارعة يتقبلها الرأي العام، فجاء بعد أن ذكر أن أهم سمة للعدل هي الشمول وما يترتب عليه من طمأنينة اليه حين يعم فيفيض الخير. وكتب بريشة المفكر الفنان والتراثي الحكيم:

« اما القاعدة الثالثة (من قواعد الصلاح) فهي عدل شامل، يدعو الى الالفة، ويبعث على الطاعة (الوظيفة الماورائية) وتعمر به البلاد، وتنمو الأموال (الوظيفة الاقتصادية) ويكثر معه النسل (الوظيفة الاجتماعية) ويأمن به السلطان (الوظيفة القانونية)... وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور، لأنه ليس يقف على حد، ولا ينتهي الى غاية (طبيعة الاستبداد) ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل، وقد روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: (بئس الزاد الى المعاد العدوان على العباد) وقال (ﷺ) (ثلاث منجيات وثلاث مهلكات، فأما المنجيات فالعدل في الغضب

والرضا وخشية الله في السر والعلانية، والقصد في الغنى والفقر، واما المهلكات فشح مطاع، وهوىً متبع، واعجاب المرء بنفسه).

وحكي ان الاسكندر قال لحكماء الهند وقد رأى قلة الشرائع بها: لم صارت سنن بلادكم قليلة؟ قالوا: لاعطائنا الحق من أنفسنا، ولعدل ملوكنا فينا

فقال لهم: أيهما أفضل العدل أم الشجاعة؟

قالوا: إذا استعمل العدل أغنى عن الشجاعة.

وقال بعض الحكماء: بالعدل والانصاف تكون مدة الائتلاف.

وقال بعض البلغاء: ان العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه للحق»[1].

ولنا ان نضيف الى ذلك قول الراغب الاصفهاني في الذريعة:

«والعدالة لفظ يقتضي ذكر المساواة (معيار العدل الأول) ولا يستعمل الا باعتبار الاضافة، وهي في التعارف إذا اعتبرت بالقوة هيئة في الانسان يطلب بها المساواة (حق الانسان في المطالبة بالعدل ومقاومة الظلم) وإذا اعتبرت بالفعل فهي القسط القائم على الاستواء (معيار المساواة والتوازن).

وإذا وصف الله تعالى بالعدل فليس يراد به الهيئة، وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام.

---

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٤١.

والانسان في تحري العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة متنزه (لتعاطيه الفطرة السليمة المنطوية على حب العدل، والتجربة الخلقية والمعاناة) وقد يقع فعل العدالة من الانسان ولا يكون ممدوحًا به، نحو ان يقسط امرأة توصلًا الى نفع دنيوي أو خوف عقوبة. وإن وقع فعل العدالة من طاغية فعلى سبيل التملق للغوغاء وادعاء الفضل؛ فإن الطاغية مريض النفس لا يصدر في أفعاله وتصرفاته عن قصد سليم سوي.

إن شمولية العدل التي نوه بها الماوردي تعني المساواة بلا شك وتزيد على ذلك. فشمول العدل أعم بكثير من المساواة، فإن المساواة أضيق أفقًا في كثير من الشرائع الوضعية من العدل، إذ لا تكاد تعدو المساواة في البؤس والفقر والخضوع لطغيان الطغاة، اما العدل فيبقى شامخ الرأس لا تلين قناته للظلم ولا يستسلم للجور والفساد.

مهما يكن فقد قيل ان أهم عنصر من عناصر العدل هو المساواة، وان هذا العنصر يتكفل بتقرير حقوق الانسان، وقيل ان المساواة رسخت في الاسلام رسوخًا لا نظير له بتقريرها وحدة النوع البشري، وان الناس جميعًا لآدم وآدم من تراب، فلا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى، بالطاعة لأحكام الشرع والانقياد له طواعية ومحبة، وليس لشعب أو عرق بشري أن يدّعي التفوق على سائر الشعوب فيبخسه شطرًا من كرامته وحقه في العزة والأمن والتقدم، وان ادعاء الفضل لا يشفع له عير التقوى، فإن التقوى توصد الأبواب على التعالي والغرور ﴿ان أكرمكم عند الله اتقاكم﴾[1].

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٣.

إن هذه الخصائص التي تتسم بها المساواة في الاسلام لم تعد خافية على بعض الباحثين المعاصريـن من مفكري الغرب المسيحي المعنيين بالثقافة الاسلامية[1] .

إن المساواة تعني توزيع الخيرات بين المستحقين لها دون محاباة، شريطة تكافئهـم في الاستحقاق والخصال المؤهلة له، ولكن التحقق من كل ذلك والعمل به لا يعني تحقق الخيرات ايجابًا وسلبًا، ونعني بالسلب الامتناع عن سياسة الفساد المؤدي الى نقص الخيرات وحرمان بعض السكان منها، وتبذيرها في غير وجوهها، فاشتراط بعض المؤهلات فيمن يعهد اليهم ببعض الأعمال ينبغي فيه المساواة بين من تتوفر فيهم تلك المؤهلات، والعمل بذلك يدل على المساواة في الظاهر فحسب ،فإن التقاعس عن توفير فرص العلم والتعليم مثلًا على

---

(١) يعد الاستاذ بواسارد في طليعة هؤلاء فقد أشار في كتابه المذكور الى كثير مما ذكر والى ان العدل والمساواة من أهم عناصر التقوى، فإن عُدِمَ العدلُ لم يتخلف عن عدمه غير الظلم والفساد، فلا غرو ان يحمل القرآن على الظلم والظالمين وكل ضروب الطغيان والجبروت، لقد ترتب على ارساء مبدأ المساواة تقرير الحق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان هذا المبدأ من أقوى ما يستحق ان ينعت بالدمقراطية في عصرنا الحاضر.

ولقد ذهب هذا الاستاذ الفاضل بعد هذا التمهيد للمساواة على هذا النحو الى القول بأن هذا المبدأ تمخض في الشرع الاسلامي عن نمط من الحياة الجماعية قوامه العدل، وبالتالي فإن المساواة إذا ما نظر إليها نظرة جماعية تلزم كل فرد باحترام حقوق الآخرين وكرامتهم الانسانية، وترتب على ذلك عمق في الشعور بالكرامة الانسانية، فتقرر مبدأ حرمة الشخصية الانسانية في الاسلام صراحة، وبلغ الشعور بذلك حدّا حظر فيه على المؤمنين ان يسخر بعضهم من بعض، فإن الساخر المستهـزئ ربما كان أبعد عن الفضيلة ممن سخر منه (انسانية الاسلام للاستاذ بواسارد ص٩٨).

نحو متكافىء عادل يستوي في الانتفاع به ابناء المدن العامرة وابناء الأرياف والقرى النائية، ان ذلك يؤدي حتمًا الى حرمان ابناء الأرياف والقرى من المساهمة في الأعمال التي نعهد بها لأبناء المدن الذين توفرت لهم فرص في العلم حرم منها الأولون لا لنقص في ذكائهم، ولكن لنقص في عدالة توفير تلك الفرص وارهاص قواعد مستوى واحد في التعليم لجميع السكان، فيؤدي ذلك الى مصادرة المساواة سلفًا، دون أن يتضح ذلك للعيان، ويترتب على ذلك شيوع ضروب متنوعة من المخاطر والشرور التي تعزى لسوء الاعداد، وقس على ذلك سياسة الاستعمار الغربي قديمه والحديث، فإنها ترمي في جملتها الى إعاقة التقدم العلمي والتكنولوجي في شعوب العالم الثالث الذي ينتمي إليه معظم شعوب العالم الاسلامي واخوان لنا في البشرية في افريقية وامريكة الوسطى والجنوبية والفليبين الخ... فيؤدي ذلك الى شيوع القلق والاضطراب والحُروب العشوائية الظالمة التي أصبحت خطرًا يهدد البشرية بأسرها.

إن ما نقوله من التفرقة بين معنى شمول العدل وبين المساواة يرجع عند التأمل الى أصول الاصلاح الماوردي وضرورة تفسيرها تفسيرًا كليًا جامعًا متفاعل العناصر، فإن هذا التفسير يعني ان العدل لا يكون عدلًا إلا إذا قام على توسيع نطاق الخير وإعداد العدة لتوفره والتكفل بعدم التقصير في هذا المضمار بمختلف الوسائل والضمانات، وفي مقدمتها مؤسسات الرقابة الحازمة العادلة، ولم يقتصر الأمر على توفر ما تيسر وكيفما اتفق او الاستمرار على أساليب الارتجال الغوغائي.

دور التربية في غرس حب العدل في النفوس

إن العدل في نظر الماوردي لا يخص العلاقات والروابط الاجتماعية فحسب، فإنه من الفضائل التي يلتزم بها الانسان حتى علاقته مع نفسه، وفي سيرته الذاتية، فينبغي ان يعتاد هذه الفضيلة وأن يعود عليها، ويتبع في التحلي بها والاعتياد عليها رياضة تربوية سليمة تهذيبًا لما جبل عليه من أنانية فطرية. وفي هذا يقول بعد ما تقدم:

فإذا كان العدل من إحدى قواعد الدنيا (الاجتماع البشري والنظام الاجتماعي والسياسي) التي لا انتظام لها الا به، ولا صلاح فيها إلا معه، وجب ان يبدأ بعدل الانسان في نفسه، ثم بعدله في غيره.

فاما عدله في نفسه فيكون بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، ثم بالوقوف في أحوالها على اعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير، فإن التجاوز فيها جور، والتقصير فيها ظلم، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، ومن جار عليها فهو على غيره أجور)[1]

فالعدل وعي دائم على الانسان أن يحرص عليه ويرتاض، حتى يصبح عدلًا في نفسه، وتصبح العدالة ديدنه قبل أن يحاسب غيره عليه، وبالاعتياد على العدل تتهذب الأنانية وتزول عنها فجاجتها، ولذا شرط الفقهاء ان يكون القاضي عدلًا في نفسه ضمانًا لعدله في

---

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٤١.

حكمه، ونبه النبي (ﷺ) الى أن من أدب العدل أن يعدل الاب بين أولاده في المعاملة، فلا يهب أحدهم ما يحرم غيره منه، فإن العدل بين الأولاد فرع من عدل الانسان في نفسه.

القاعدة الرابعة: الأمن العام

إن الحرص على الأمن العام وتوفير اسباب استقراره من الأمور التي أجمعت عليها الشرائع قديمًا وحديثًا. وقد جعل الماوردي الأمن العام من قواعد الاصلاح فذكر في أدب الدنيا والدين ان القاعدة الرابعة من قواعد الصلاح هي أمن عام تطمئن اليه النفوس «وتنتشر الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة ولا لحاذر طمأنينة... والخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن اسباب المواد التي بها قوام أُودهم وانتظام جملتهم»[1].

ولو تأملنا قليلًا فيما كتبه الماوردي في صدد الأمن لوجدنا أنه كان يحوم حول حقوق الانسان فيمهد لها ويدعو لتوفير الأمن لها لتطمئن النفوس، ويزول عنها الخوف من مصادرة حق من الحقوق ويدعو لتعميم الأمن، وإزالة جميع ضروب الخوف، «فإن الخوف قد يتنوع تارة ويعم. فتنوعه بأن يكون تارة على النفس وتارة على الأهل

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٤٤.

وتارة على المال، وعمومه ان يستوعب جميع الأحوال ولكل واحد من أنواعه حظ من الوهن ونصيب من الحزن، فوجب في نظره ازالة الخوف جملة وتفصيلًا[1].

القاعدة الخامسة: خصب الدار

ان للخصب طابعًا اقتصاديًا من حيث الهدف، فإن غاية الاجتماع البشري بعد توفير الأمن والعدل إنما هو تحقيق الخصب والاتساع في المعاش، وقد شرط الماوردي في الخصب والاتساع في المعاش ان يعم ولا يخص، ليتحقق العدل فإن العدل مساواة وشمول واتصال أسباب الوئام والمؤاساة والتواصل، وظاهر هذا إشارة غير خافية الى ان (المؤاساة والتواصل) أو ما أطلق عليه البيروني مصطلح الترافد[2] وأطلق عليه الفيلسوف الفرنسي ديغي مصطلح التضامن الاجتماعي، ان كل ذلك إنما يتحقق على أحسن وجه إذا توفرت أسباب الخصب في المجتمع، وخطط لذلك تخطيطًا وروعي في ثمرة الخصب عدم حرمان طبقة منه، لئلا يصبح دُوْلَةً بين الأغنياء وتنثلم عرى العدل، فيصبح الخصب نقمة اجتماعية بعد أن كان يرجى للخير.

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٤٤.

(١) الخوالد من آراء البيروني.

تلك هي قاعدة خصب الدار التي جعلها الماوردي من جملة دستوره في الصلاح فقال: « واما القاعدة الخامسة: فهي خصب الدار تتسع النفوس به في الأحوال، ويشترك فيه ذوو الاكثار والاقلال، فيقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المؤاساة والتواصل وذلك من أقوى الدعاوى لصلاح الدنيا وانتظام احوالها، ولأن الخصب يؤول الى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء »[1].

فالمجتمع الذي دعا الماوردي الى ترسيخ دعائمه على أساس من قواعد الصلاح مجتمع خصب وسراء وثراء هدفه رفع مستوى المعيشة للناس كافة دون حصر ذلك في طبقة بعينها. وعبارات الماوردي في الخصب يغلب عليها الطابع الاجتماعي الخلقي أكثر من غلبة الطابع الاقتصادي، فقد كان أدنى الى فلسفة الاجتماع ميلًا والى التماس أسباب العدل قربًا وتعلقًا بحكم مهمته القضائية.

ومع ان الماوردي لم يشر الى كيفية تحقيق الخصب لقلة بضاعة الثقافة الاسلامية يومئذ من علم الاقتصاد، مع تقدمها في ريادة علم الاجتماع، ولم يفرق بين عوامل الخصب فيرده الى ما كان منها طبيعيًا وما كان ثمر العمل والتخطيط، فقد قرر في أدب الدنيا والدين ان من واجبات سلطان الأمة « عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها »[2]. وواجب عمارة البلاد أهم ما خطته

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٤٥.

(٢) أدب الدنيا والدين، ص ١٣٩.

يراعة الفكر الاسلامي الذي أعلن خلافة الانسان على الأرض، خلافة، رسالتها العدل والاعمار، وشعارها آيات من الذكر الحكيم ذكر بها الراغب الأصفهاني قبل الماوردي وأقام عليها معالم هذه النظرية الحضارية الاسلامية التي انطوت على كل أبعاد الخير والتقدم الحضاري.

عاقبة الخصب

ولقد تنبّه الماوردي الى احتمال عقم الخصب وعدم تحقق ما يرجى منه من اسباب التقدم والخير فتسلى باشارته الى أن ما يحدثه الجدب من الفساد أعظم من خيبة الأمل في الخصب ودافع عن قاعدة الخصب دفاع من عثر به جَواده في المعركة فاضطر الى شيء من المناوشة، فقد افترض الخصم المناظر عليه باحتمال تخلف آثار الخصب عليه وليس هذا الاحتمال بمستبعد فقال:

« وإذا كان الخصب لم يحدث من أسباب الصلاح ما وصفت، كان الجدب يحدث من أسباب الفساد ما ضادها، وكما ان صلاح الخصب عام فكذلك فساد الجدب عام، وما عم به الصلاح ان وجد عم به الفساد ان فقد، فاحرى أن يكون من قواعد الصلاح ودواعي الاستقامة ».

لا ريب ان هذه السلسلة المنطقية الطويلة من المقدمات مرهقة لذهن القارئ، وكان على مفكرنا ان يتساءل عن اسباب تخلف آثار الخصب، فإننا نشهد في عصرنا مثل هذه الظاهرة، ونعرف ان اسبابًا

تعرض للخصب وللثروات الطبيعية العامة فتحول دون ما كان يرجى من رفاه وارتفاع في مستوى معيشة الشعب عامة ومستوى حياة السواد الأعظم الكادح منه بوجه خاص، وربما تجاوز ذلك الى شعوب متعددة فمنيت بالتخلف والفقر والمجاعة وبلادها تفيض بالخيرات الطبيعية وأسباب الخصب، فإن ما يتوفر من خصب عرضة لاحتمال تبذيره في غير وجوه الصلاح والتقدم الثقافي والعلمي، كما يحدث في البلاد المتأخرة في مستواها التقني والدمقراطي حيث تتسرب ثروتها الطبيعية في الربع المجهول وتنفق في غير مصلحة التقدم فتثري جيوب المستعمر ويثري تجار السلاح وتثري تجارة الدعارة والخمور والمواد المخدرة ولا يتحقق تقدم جوهري في البلاد ولا يرتفع مستوى عامة الشعب بوجه من الوجوه نظرًا لاستنزاع الخيرات العامة في أمثال ما ذكر.

فالخصب بذاته غير مسؤول عن اساءة استخدام موارده ومصادره وثمراته، وعن العدوان على كل ذلك والحيلولة بينه وبين وجوه التقدم والخير، بل المسؤول عن ذلك هو الانسان حين ينحرف عن جادة العدل والخير وحين يعتريه الغرور ويجعل من الشعب قطيعًا يقاد الى الهاوية وهو يهمهم همهمة السرور والمرح.

عناصر الخصب

لقد أشار الماوردي بعد ما تقدم الى مصادر الخصب اشارة خاطفة فسلط بصيصًا من الأشعة على بعض الحقائق، ولكنه لم يتريث قليلًا

فكان تصويره لعناصر الخصب تصويرًا حدسيًا مشوبًا بالغموض، وبالرغم من ذلك يحسن بنا ان نستعرض عبارته في هذا الصدد، فقد جاء في أدب الدنيا والدين بعد ما ذكر:

ان « الخصب يكون من وجهين:

خصب في المكاسب وخصب في المواد، فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها، واما خصب المواد فقد يتفرع من أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها ».

فأنت ترى من هذا ان رد الخصب الى عاملين عامل المكاسب (أي العمل) وعامل المواد (ومن جملتها الثروات الطبيعية)، تقسيم منطقي مستساغ في نظر العقل والتمحيص.

وأشار الى عامل الأمن، ولكن لم يشر الى عامل العدل في توزيع المكاسب غير اشارته الخاطفة الى أن يعم الخصب ولا يخص.

وأشار الى خصب المواد المتفرع من أسباب إلهية، وبعبارة أخرى إلى الثروات الطبيعية، ولم يشر الى حسن استخدامها وأهميتها في تنمية ثروة الأمة، فقد كانت تلك الأمور في طي الغيب تنتظر انبثاق الثورة الصناعية التكنولوجية. وكان الماوردي يعيش في عصر إنتاج زراعي يدوي فلم يخطر له ما سيحدث في عصر الثورة الصناعية وما أعقبه من عصور، من صراع عنيف في مضمار العدالة التوزيعية. مهما يكن فإن في التراث الفكري الاسلامي ما يتكفل بايضاح ما أبهم من كل ذلك بالنظر لدعوة الاسلام للاعمار وتوفير اسباب الخير والبر سواء

في العلاقات الاقتصادية الداخلية أم في العلاقات بين مختلف الدول والشعوب أم بالعلاقة بين العمل وبين رأس أعمال.

القاعدة السادسة: الأمل الفسيح

واجمل قاعدة من قواعد الصلاح الماوردية بعد قاعدة العدل هي قاعدة الأمل الفسيح، فلنستمع الى قوله: «وأما القاعدة السادسة فهي أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل دركه بحياة أربابه، ولولا أن الثاني يرتفق بما انشأه الأول حتى يصير به مستغنيًا لافتقر أهل كل عصر الى انشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأراضي الحرث، وفي ذلك من الأعواز[1] وتعذُّر الامكان ما لا خفاء به، فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر به الدنيا، فتم صلاحها، وصارت تنتقل بعمرانها الى قرن بعد قرن، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها، ويرم الثالث ما أحدثه الثاني من شعثها لتكون أحوالها على الاعصار ملتئمة وأمورها على ممر العصور منتظمة، ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل الى من بعده خرابًا لا يجد فيها بلغة ولا يدرك منها حاجة، ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالًا، حتى لا ينمى بها نبته ولا

(١) الأعواز: الأشكال.

يمكن فيها لَبث، وقد روي عن النبي انه قال الأمـل رحمة من الله لأمتي، ولولاه ما غرس غارس شجرة ولا أرضعت أم ولدًا».

فالقاعدة السادسة من دستور الاصلاح الماوردي هي قاعدة اتصال حركة العمران والتقدم في تدفق لا ينقطع تحدوه الآمال لا الأماني[1]، وتنتفع به الأجيال اللاحقة بالجهود السابقة فإذا التمدن والعمران تيار دافق من المساعي والجهود.

وللقاعدة السادسة جوانب أخرى يجلوها بماوردية المستقبل، فإن الأمل الفسيح هو حق البشرية في التقدم والرقي في إطار هذه الدعوة الرائدة التي دعا إليها مفكرنا منذ أكثر من الف عام وهو أمل الانسانية في اطراد التقدم وتساميه واتساع حدوده لجميع الشعوب والقارات.

خاتمة دستور الصلاح والاصلاح

وكما قدم الماوردي دعوته لاصلاح أمور الدنيا وأحوالها بمقدمة، فقد اختتم تلك الدعوة بهذه الخاتمة التي لم تخل من مسحة تشاؤم قائلًا:

«فهذه القواعد الست التي تصلح بها أحوال الدنيا، وتنتظم أمور جملتها، فإن كملت فيها كمل صلاحها، وبعيد أن يكون أمر الدنيا

(١) جاء في أدب الدنيا والدين التفرقة بين الآمال وبين الأماني وان الآمال ما تقيدت بأسباب والأماني ما تجردت عنها.

تامًا كاملًا، وأن يكون صلاحها عامًا شاملًا، لأنها موضوعة على التغير والفناء، مُنْشأة على التصرم والانقضاء».

وقد أضاف الى ذلك قوله:

«وبحسب ما اختل من قواعدها يكون اختلالها وفسادها».

وهو يعني بهذا بداهة ان قواعده إذا لم تطبق كاملة متكاملة يقوي بعضها بعضًا ويشد بعضها أزر بعض فجدواها قليلة، وربما عدمت.

لقد كان عصر الماوردي - كما أشرنا - عصر اقطاع عسكري عنيف جر الخراب الى البلاد وسلط الغزاة على بغداد والعباد، وتكالب على اغتصاب الأرض والحكم والاستهانة بالخلافة. فلا غرو ان يدعو للخير والتشاؤم يعلو شفتيه، والحزن يكسو سائر وجهه بغلالة قاتمة ممزوجة بالأسى والأسف، وان نجده يستشهد فيما استشهد به بأمثلة ومقاطع من شعر أبي العتاهية شاعر التشاؤم القاتم.

مهما يكن من الأمر فقد احتل الماوردي مركزًا مرموقًا بين رواد الاجتماع وفلاسفة التشريع وبين الفقهاء والمنطقيين والمفكرين الذي جمعوا بين المثالية والواقعية فلم يسرفوا في الجري وراء اشباح الخيال، ولم يستسلموا للواقع المرير بالرغم من تشاؤمه المذكور.

ومع أنه لم يتقدم بنسق فلسفي جامع جديد النضد والنسج فقد تقدم بما هو أعظم، بفلسفة رائدة في نظام الحكم والحياة الدستورية وحقوق الانسان والجماعات، ودافع عن عقل الانسان وكرامته، دفاع المؤمن المطمئن الى صدق دعوته، فلم يلتزم في أدب الدنيا والدين بمنهج الفقهاء ومنطقهم الصارم الدائر حول نصوص مسنونة ودلالة

ظاهرة لا يحيد عنها، ولكنه في الوقت عينه لم يتوغل في متاهة من مثاليات المدن الفاضلة، فقد عوضنا عن ذلك بمنهجه في الصلاح والاصلاح وقواعده الست التي ترسمت أسلوبًا جديدًا في التفكير وريادة الفكر الاجتماعي السياسي وفلسفة الشرائع.

ولنا الى ذلك عودتان: احداهما في نهاية هذه الرسالة في الفصل الذي سنتحدث فيه عن مستقبل الماوردية بعد ان بسطنا القول في ماضيها، والأخرى بعد هذه الخاتمة لهذا الاستعراض التحليلي لآراء الماوردي في الاصلاح، حيث سنبسط القول في ذلك بأسلوب تركيبي بعد هذا العرض التحليلي، فنجعل من ذلك لوحة متكاملة الأبعاد والقسمات، تمثل دعوة الماوردي في أبعادها وتفاعل عناصرها وأهدافها وتعاكس اشاراتها وانعكاساتها، وتجاذب محاورها واختمار عناصرها وتكاملها.

لا يفوتنا بعد هذا ان نخالف الماوردي في تشاؤمه، فقد صور ظاهرة التغير تصوير اليائس من إمكان مواصلة التقدم مسيرته، والحضارة تقدمها، والفكر تكامله، ولعله كان يحدس بذلك قرب انهيار العالم الاسلامي، وبعبارة أخرى عالم الخلافة الاسلامية وبدء عصر الانحطاط تحت وطأة استبداد نظم الحكم والاقطاع العسكري والتطاحن الطائفي وسيطرة التقليد، وسوء الأحوال الاقتصادية، فجعل من حدسه قانونًا يقضي بسوء المصير. ولنا أن نخالفه وأن نرى أن من هذا التغير ما هو قمين بأن يحقق أسباب التقدم والخير، وان لا عبرة بالتصرم والانقضاء، لأن حركة التغير دائبة والفناء الحادث العارض لمرحلة حضارية ما لا يعني الصيرورة الى عدم مطلق، وإنما

يعني احتمال التجدد في العناصر واحتمال التنول، فعلينا أن ندلي بدلونا في مسيرة التقدم فنمهد للتنول وندعو إليه، ونبشر به إيمانًا بالعدل وبالأمل الفسيح.

نظرة تكاملية في الدستور الماوردي وقواعد الاصلاح

كان الماوردي من أقدم رواد الدساتير في الثقافة الاسلامية خاصة والثقافة الانسانية عامة، ومن الفلاسفة العقلانيين في السياسة والاجتماع والأخلاق، وقد تضمن كتابه الموسوم بأدب الدنيا والدين بيانًا لأسس الصلاح الاجتماعي قوانه ستّة مبادئ أساسية في نظام الحكم، تُعَدُّ في مجموعها واطارها الكلي المتجاوب أول محاولة لاقتراح دستور عادل، يقوم في جملته وتفصيله على التوازن بين المصالح الفردية والجماعية دون ترجيح لمصلحة الفرد على المجتمع أو للنزعة الجماعية على الفردية دون مرجح، فقد ذهب في كتابه المذكور الى القول بأن السعادة الحقيقية والمصلحة السليمة المسلمة، وتحقيق رسالة العقل والشرع، ان كل ذلك لا بد منه، ولا بد له، من الانسجام الداخلي لكل مجتمع. وأقام فلسفته في السياسة والاجتماع ونظام الحكم على هذا التوازن المتسق المتكامل وكان في نظرته للاصلاح واقعيًا مثاليًا معًا، فلم يفترض فروضًا نظرية لا أساس لها من الواقع التاريخي لتفسير قيام الدولة من الناحية التاريخية، وتحليل نظام الحكم، ومصير الحرية، بالاستناد الى عقد اجتماعي بين الافراد

فيما بينهم، أو بينهم وبين الحاكم، وكل ذلك خلافًا لمنهج أصحاب العقد الاجتماعي من الفلاسفة الفرنسيين والانكليز، فإن الدولة في نظره وان تكن تستند في وجودها وشرعيتها الى الضرورة، ضرورة وضع حد للفوضى والعنف والقوة السافرة العارية فإن الضرورة مقيدة بواجب العدل وغيره من المبادئ الستَّة التي جعلها أساسًا لصلاح الدنيا، أي الحياة الاجتماعية في ظل دولة متمدنة ملتزمة باحقاق الحق وبتجنب الظلم والجور والفساد، فإن سلطة القهر التي تقوم عليها الدولة وبعبارة أخرى فإن سلطة التنفيذ لا تعني التنازل الذليل، تنازل الافراد عن حقوقهم الاساسية، ولا تنتهي إلى تفويض السلطة للحاكم دون قيد وشرط، ولا التسليم له بالتحكم والجبروت أو لمن بيده مقاليد الحكم بأن يتصرف في شؤون الرعية كما يشاء تصرف المولى بالعبيد، لأن أقوى أساس تقوم عليه شرعية الدولة هو الضرورة الواقعية التي تدعو لقيام دولة تحول دون الفوضى والتهارج والعدوان والبغي واستذلال الضعيف، ولأن الدولة بناء على ذلك ليست مقدسة بذاتها فإن ما قام على الضرورة مقيد بالضرورة لا يعدوها ولا يتجاوزه نطاقها، ولذا كانت سلطة القهر أي الدولة في نظر الماوردي، مقيدة بغايات محورها مبادئ أساسية لا يتحقق الصلاح في الحياة الاجتماعية بدونها، وبعبارة أخرى فإن الدستور الماوردي يتضمن الأسس الآتية:

(١) دينًا متبعًا.

(٢) وسلطانًا قاهرًا.

(٣) وعدلًا شاملًا.

(٤) وأمنًا عامًا.

(٥) وخصبًا دائمًا.

(٦) وأملًا فسيحا.

ولقد علل الماوردي هذه المبادئ تعليلًا موجزًا مركزًا يستند الى الوظيفة المنوطة بهذه القواعد منفردة، ومجتمعة متكاملة، فالدين في نظره لا يقتصر على شعائر وطقوس متبعة لأن له مهمة خلقية وتربوية، فإنه يمثل عنصر الرقابة الذاتية، فيغني الى حد كبير عن الزجر والعقوبة ما لم تقض الضرورة بذلك، والدين علاقة بين الانسان وبين الخالق تحمل الانسان على التسامي والتطهر فيزول الحسد وتسود المحبة.

وقد أوضح الماوردي هذه الوظيفة الخلقية الاجتماعية للدين بقوله:

« فأما القاعدة الأولى (من قواعد الصلاح) وهي الدين المتبع فلأنه يصرف النفوس عن شهواتها » أي أنه يمثل عنصر الرقابة الذاتية التي ينميها في نفس الفرد إيمانه بعدالة أوامر الله ووصاياه الخلقية، فالدين (أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها).

ويتفق الماوردي وابن سينا في ضرورة الدين لاستقرار الحياة الاجتماعية ويرسم الأخير مخططًا للدين يتضمن العناصر المعروفة في كل دين متكامل، اما الماوردي فلا يكلف نفسه هذا العناء لأن الدين عنده هو الاسلام يؤيده العقل وتحفه الحكمة والمكرمة (الأدب).

لقد كانت نظرة الماوردي للدين نظرة عقلانية، لأنه كان من أنصار القول بالتوفيق بين الدين وبين العقل فسبق بذلك كلا من الغزالي وابن رشد، وحيث ان الدين في نظر مفكري الاسلام بحاجة الى حماية الدولة ورعايتها فقد جعل الماوردي من ضرورة قيام السلطان القاهر (الدولة) قاعدة أخرى من قواعد الصلاح، ولكنه لم يكن يرى الدولة كائنًا مقدسًا قدسية الدين، لأن الدولة حارس عليه واجبات قضت بها الضرورة الاجتماعية وطبائع الناس فأنيط به مهمة احلال السلام في المجتمع وحماية الدين والجماعة من الفوضى في الداخل ومن العدوان الخارجي.

ولئلا يطغى هذا الحارس فقد أوجب عليه التزام العدل واشاعته.

والتزام العدل قضية مسلمة في الفكر الاسلامي والفقه، فإن العدل هو الأساس لكل نظام يَدَّعي الشرعية، ويطالب بالطاعة، فلا غرو ان تكون قاعدة العدل هي القاعدة الثالثة من قواعد الصلاح. فقد شغلت قضية العدل الفكر الاسلامي فكانت من أهم محاور الثقافة الاسلامية.

وشرط العدل المساواة بين الاكفاء فإن العدل لا معنى له دون المساواة، لأن التكليف في نظر الماوردي وسائر علماء أصول الفقه الاسلامي (فلسفة الشرع) يقوم على أساس من حد مشترك من العقل لدى جميع المكلفين بالشرع هو العقل الغريزي بعد تكامله تكاملًا ذاتيًا، ونموه نموًا فيزيقيًا وتكاملًا خارجيًا باكتساب المعارف والخبرة والتفكر والتأمل، ولأن خطاب المشروع موجه للناس كافة، والناس في نظر الاسلام سواسية وشركاء في الانسانية، فلا مجال

للقول بخصوص العدل مع التسليم بعموم التكليف ولا للتفرقة بين فئات الناس دون مفرق مسلم به لا يهتم بالحكم والعسف.

ولا غرو ان يتصف العدل في نظر الماوردي بالشمول، وان يحمل على الالفة بدلًا من الصراع بين الطبقات، وان يبعث على الطاعة دون اكراه، وتعمر به البلاد، وتنمو الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان، إذ لا شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق (الشعب) من الجور لأن الجور ليس يقف عند حد، ولا ينتهي الى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل، لأن الجور عودة الى الغريزة الحيوانية التي لم تزل جذورها كامنة في نفس الانسان لم يتطهَّر منها.

لقد أماط الماوردي بذلك القناع عن أخص عيوب الجور فأشار الى كونه لا يقف عند حد ولا ينتهي الى غاية، فهو هوة لا قرار لها، وتفجر لا فتور فيه ولا تراخ لسعيره وأجيجه وهو أخطر ما يكون حين يتفجر في نفس متقلب مستبد قد أسكره بريق السيوف وتلاعبها بالرؤوس فخيل الي انه سليل ملك الموت وان الجبروت له مباح وجموع الناس قطيع معد للذبح والنحر.

إن العدل في نظر الماوردي وغيره من مفكري الاسلام وفلاسفته يمتاز بالعمق ويتسم بالشمول، وهو تربية ورياضة نفسية الى جانب كونه معايير مسلمة تأبى له أن يكون تابعًا للأهواء أو التسليم بما زعمه السوفسطائيون من كون العدالة هي إرادة القوى يمليها على الضعيف، فإن ارادة القوي لا تقف عند حد في الجور والتحكم ولا

يحجزها عن الغرور والتورط في الحماقة حاجز، لأنها إرادة دكتاتور مريض النفس والعقل يرى أنه خلق ليهيمن ويطاع وانه ليس إلا هو على الأرض.

وانطلاقًا من موقف الاسلام من الهوى كتب الماوردي في التبصير بحقيقته وفي الفرق بينه وبين الشهوة:

« وأما الهوى فهو عن الخير صاد، وللعقل مضاد، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحها، ويجعل ستر المروءة مهتوكًا، ومدخل الشر مسلوكًا ».

« ولما كان الهوى غالبًا والى سبيل المهالك موردًا جعل العقل عليه رقيبًا مجاهدًا، يلاحظ عثرة غفلته ويدفع بادرة سطوته، ويدمغ[1] اخداع حيلته لأن سلطان الهوى قوي، ومدخل مكره خفي، ومن هذين الوجهين يؤتى العاقل حتى تنفذ أحكام الهوى عليه ».

وكتب في الفرق بين الهوى وبين الشهوة:

فأما فرق ما بين الشهوة والهوى مع اجتماعهما في العلة والمغلول، واتفاقهما في الدلالة والمدلول، فهو أن الهوى مختص بالآراء والاعتقادات، والشهوة مختصة بنيل المستلذات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى وهي أخص، والهوى أصل وهو أعم.

وللعدل بعد ذلك وظائف متنوعة ينجم عن القيام بها توثق الصلة بين الحاكمين والمحكومين وصدور الطاعة الواجبة للدولة عن تقبل

---

(١) في الطبعة التي حققها السقا لكتاب ادب الدنيا والدين (ويدفع) وما اثبتناه هو الصواب على ما نرى لأن البادرة تدفع والخداع يدمغ ويقمع.

حر للسلطة العادلة لا عن اكراه أو دجل وتمويه وترويج والحرية هي الأصل في الانسان في نظر الاسلام فكل مصادرة لها مصادرة لكرامة الانسان وظلم.

ولا بد للعدل ان يسود في ظل أمن تطمئن اليه النفوس، ولذا كانت قاعدة الأمن هي الرابعة في صلاح الحياة الاجتماعية في ظل دولة عادلة تلتزم توفير أمن عام تطمئن اليه النفوس، وتنتشر الهمم، ويسكن فيه البريء ويأنس به الضعيف، (فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة) وليس لحاكم ان يزعج المحكوم ويخيفه، فإن الحاكم مأجور وخادم للمحكوم ونائب عنه فيما يتولاه من الشؤون العامة.

ان دستور الماوردي يمتاز بعد ذلك بنظرته الاقتصادية الأصيلة، فقد اشترط الى جانب العدل والأمن (خصب الدار) أي توفر الخير والثروة وزوال الفاقة لكي تتسع النفوس في الأموال، ويشترك ذوو الاكثار والاقلال (عملًا بمبدأ المساواة) فيقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم وتكثر المؤاساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها.

ان نظرة الماوردي لخصب الدار نظرة متعددة الجوانب والأبعاد، لا تقتصر على الصبغة الاقتصادية، نظرًا لما شرطه من ضرورة تمتع جميع الطبقات بالخصب لتحقق التضامن الاجتماعي الذي نعته بالمؤاساة والتواصل، متخطيًا بذلك حدود نظرية التضامن الاجتماعي في عصرنا هذا الى أفق أوسع يقوم على الحرية والمحبة والبر

والتعاطف لا على أساس من الضغط الاجتماعي والصراع الطبقي، ولكن على أساس من الإيمان العميق بالعدل والدعوة لإزالة أسباب الحسد، فقاعدة خصب الدار تمتاز بكونها مركبة من عناصر فلسفية خلقية اقتصادية أصيلة في انسانيتها ومروءتها.

أما القاعدة السادسة من قواعد الصلاح والاصلاح فهي في نظر الماوردي ذلك (الأمل الفسيح) الذي يبعث في النفوس الرغبة في إعمار الأرض لكل الأجيال، للحاضر والمستقبل، عملًا بدعوة الاسلام لذلك لكي تواصل الحضارة مسيرتها ويحقق التقدم هدفه، فيمهد السبيل لتحقيق اسمى ما تصبو اليه كرامة الانسان في نظر الاسلام والعقل وما استحق بموجبه الانسان أن يكون خليفة لله على الأرض.

وأخيرًا فقد نوه الماوردي بضرورة تكامل قواعد الاصلاح، لأنها إن كملت كمل الصلاح، وباختلال بعضها يشوب الصلاح النقص ويتسرب اليه الوهن وخيبة الأمل، وعبر عن هذا المعنى بقوله ان العقل أصل في الدين، وقوله ان من نفذ امره فهو إلى العلم أحوج، ومن علت منزلته فهو بالعلم أحق.

أصالة في التنظير

إن قواعد الصلاح الماوردية والمقدمة التي قدم بها لها في التوازن بين المصالح تعد في مجموعها نظرية دستورية أصيلة جامعة بين الواقعية والمثالية ـ كما قلنا ـ لأن جذورها راسخة في طبيعة الانسان

والاجتماع البشري، وفروعها متسامية نحو المثل الأعلى، ولأنها تضمنت أسمى ما نادت به الدساتير الوضعية منذ الثورة الفرنسية والاستقلال الأمريكي من مبادئ دونية تذوب في مصطلحاتها وصيغها التقليدية، وما أثارته تلك الصيغ من خلاف أو تستند الى مزاعم عنصرية كاذبة أو أيديولوجية مزخرفة.

ولئن وصفنا الماوردي بالريادة في مضمار الاجتماع وفلسفة التشريع، فقد كان واعيًا مدركًا لما كان يرتاده من أبعاد، فمهد السبيل لمن يسلك سبيله من بعده.

ولا ريب أن هده الخصائص الجامعة لدستور الماوردي تجعل منه مثلًا أعلى لكل دستور ودستورًا لسائر الدساتير، لأن قواعد الاصلاح الماوردية تمثل في مجموعها وأبعادها العميقة أمل الانسانية وتطلعها لحياة دستورية مثلى، يسودها الانسجام والرغبة في التضامن العادل بين الافراد وبين الجماعات وبين الأمم وبين الدول وكل ذلك دون إكراه أو تلفيق، والتضامن مذهب فلسفي اجتماعي له جذوره الراسخة في فلسفة القانون الحديثة منذ قيام المذهب الوضعي وبالاستناد إليه، وفي التراث الاسلامي القديم انطلاقًا من دعوة الاسلام للتعاون على البر والتقوى، وللبنيان المرصوص في السراء والضراء، وقد ترددت الدعوة للتضامن على لسان البيروني الذي اطلق عليه مصطلح الترافد، وعلى لسان الماوردي الذي عبر عنه بالمؤاساة والتواصل، وكلا المصطلحين يدلان أعمق دلالة على معنى التضامن والعمل بمبادئ المروءة.

لقد نادى الماوردي بالتضامن ودعـا اليه والى عدل يحمل على الالفة ويبعث على الطاعة دون قسر أو املاء لأمر يفرضه مستبد مطاع على محكوم راضخ مستسلم لا يملك من أمره شيئًا ولا مهمة له غير الهتاف والتصفيق.

وحاصل ما نقدم ان التأمل في الأسباب التي آقام عليها الماوردي قواعد الاصلاح تحمل على الاعتراف بأن دستوره رائد على نحو ما وصفناه من ريادة، مدرك لطبائع الانسان والمجتمع الانساني، فقد زج به القضاء في خضم معترك الحياة الاجتماعية فكانت معضلات الحياة ماثلة أمام عينيه صباح مساء، وكان على واقعيته المستندة الى طبيعة الانسان والاجنماع البشري بنطلق بما كان يذهب إليه، الى ماورائية خالدة، لا تتعرض لنسخ وان تعرضت لبعض التأويل، ولا يعتري المتأمل فيها ملل، لأنها من القواعد الخلقية الكلية التي يوجبها العقل، وما أوجبه العقل فهو في نظر الماوردي مما يوجبه الشرع، فقد كان يرى ان (الدين ضرورة في العقل، وان العفل أصل في الدين)[1]

ولأنها ذات شعلة حافلة بكل ما نجيش به نفس الانسان من حب للعدل الشامل، وتعلق بالأمل الفسيح، وشعور بالحاجة الى الطمأنينة والأمن، وإدانة للاستبداد المتعسف المتعجرف نظرًا لانطلاقها من إقامة شرعية الدولة على أساس من الضرورة التي تقدر بأضيق معيار، ولا تفسح المجال لأي ضرب من ضروب عبادة الدولة، وكل ذلك مع اطلاقها نطاق سائر قواعد الاصلاح في اطار من التفاعل والتكامل

---

(١) أدب الدنيا والدين، ص ٤٥.

فيما بينها محقق لبلوغ الهدف الاسمى، ولاشتراطها في ذلك توخّي التكامل والشمول والحرية اشتراطًا ان دل على شيء فعلى جوهر الدمقراطية الأصيل، وعلى وجهة نظر تدين كل ضروب الدكتاتوريات الشمولية الطوطالية التي عرفها تاريخ النظم والحكم منذ عصر الامبراطوريتين الرومية والساسانية، وتفاقم شرورهما في القرن العشرين، وكفاه فخرًا في هذا الصدد انه سبر طبيعة الظلم وما ينطوي عليه من مخاطر ومساوئ.

الكتاب الرابع

الباب الأول

مستقبل الماوردية

وحيث ان الماوردي فقيه ما وراء الفلسفة الدستورية، وانه كان من أكبر اعلام الفكر الاسلامي العقلاني بما خطته يراعته في مضمار دعوته للصلاح، وتقريره ما يلزم لذلك من المبادئ ، فإن من حقه ان نزعم انه كان من رواد فلسفة الحياة الدستورية المثلى، وان له رأيًا في ضرورة ترسم الدول دستورًا يعلو سائر الدساتير والمستويات الدستورية الوضعية، منذ نشوب الصراع بين الحاكمين والمحكومين[1]، ومنذ ان أصبحت الزعامة غير التعصب الأعمى في إطار سلطة أبوية أو أمهية، لأنه دستور الدساتير، فقد تضمن الأسس الماورائية لكل دستور عادل قبل ان يعرف هذا المصطلح في مفاهيمه العصرية منذ الثورتين الفرنسية والامريكية، ثم ارتقى الى الجوهر والاسس تاركًا لدستور كل أمة ما شاء أن يترسم من أعراض المبادئ الدستورية.

(١) إن هذا الصراع قديم عرف في التاريخ السومري بثورة قامت للقضاء على فساد الادارة وتغنت بالحرية لأول مرة في تاريخ البشرية المدون، وعرفت في جاهلية العرب حين ندد أحد الشعراء بسيادة الجهل بقوله:

لا يصلح القوم فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

فالدستور الذي دعـا اليه الماوردي خالد لاقتصاره على العناصر الجوهرية والفوجوهرية لكل نظام اجتماعي سياسي قوامه العدل والأمن والخصب والأمل الفسيح والمؤاساة والتعاون الصادق، ولا نعني هذه التفرقة انقطاع الصلة بين الحياة الدستورية الواقعية في ظل كل دستور وضعي أو عرفي، وبين هذا الدستور الماورائي، فإن جذور الدساتير مستقر في أعماق التربة البشرية والجبلة الانسانية الاجتماعية، وهذه الواقعية بحاجة الى التعلق بحياة دستورية مثلى هي اسمى من مثالية كل دستور، فإن مثالية كل دستور على انفراد تحتمل النقص ولا تسلم من سهام النقد كما نشهد في عصرنا من نقد للمثل السائدة ومن تبادل التهم بين نظم الحرية ودساتيرها لاسرافها في الفردانية وبين نظم الاشتراكية السيطروية لاسرافها في تجاهل ضروب من حرية الفكر.

وبالنظر لكل ذلك فإن الدستـور الماوردي يصور المثل الأعلى للدساتير ولا يهبط الى مستواها التفصيلي، لكونه يمثل الجوهر المشترك لكل دستور عادل له أهداف عليـا، ولكونه يقوم على التوازن بين المصالح، فيجمع بين مصلحة الفرد وبين مصلحة الجماعة.

إن الدستورية الماوردية دستورية ماورائية، لأنها كانت تنطلق من فلسفة أولية جامعة لكل ما يقضي به العقل من أسس عليا في الحياة على وجه البسيطة وما أنيط بالإنسان حين جعل خليفة لله على الأرض، وستبقى كذلك، ولذا كان من حقها ان نطلق عليها مصطلح الدستورية الماوردية، وان نرفع الستارة عن حقيقة أخرى، تزعم ما

هو أكثر من ذلك فتقول إن من خوالد المفكرين ما له مستقبل كما كان له ماضيه، وان الماوردية لم يخب وميضها لأن شعلتها خالدة خلود الحياة البشرية على الأرض، فمن حقها علينا ان نتحدث عما تنطوي عليه من عناصر الخلود المستقبلية وعن مستقبل الماوردية وعن الماوردية الجديدة.

والماوردية الجديدة هي كل ما أشرنا إليه فيما تقدم من توسيع نطاق الصلاح وارهاص اسبابه وقواعده، والحرص على توفير التوازن بين عناصره دون افراط وتفريط.

وهي ليست وقفًا على الحياة الداخلية في اطار كل دولة أو جماعة بمعزل عن سائر الدول والجماعات، فكما ينبغي ان يسود العدل والأمن والخصب والأمل الفسيح في العلاقة بين أفراد الجماعة الواحدة التي تحكمها سلطة مستقلة، فكذلك ينبغي ان تسود هذه المثل في العلاقة بين الدول فيما بينها وبين الشعوب فيما بينها، وقديمًا دعا الفارابي الى معمورة فاضلة وبشر بإمكان قيامها على مستوى العلاقات بين مجموعة من المدن الفاضلة، ودعا الراغب الاصفهاني الى المحبة المطلقة التي تغني عن العدل نفسه، فدلت تلك البواكير على ان المثالية الماورائية عامة مطلقة، وان الدول مخاطبة بها والشعوب مدعوة اليها دعوة الافراد، لأن الافراد لا تعيش منعزلة وليس في وسعها العيش في معزل بعضها عن بعض، كما ليس في وسع الدول والشعوب بعد ما حققته من تقدم حضاري ضخم، ان تعيش منعزلة متدابرة دون دستور ماورائي يدعو لنشر الخير والسلام والعدل وتحقيق أسباب التقدم والعمران والأمن، فيجعل من كل ذلك اهدا

إنسانية تتخطى حدود كل دولة الى العلاقة الشاملة بين مختلف الدول، فإن الحياة البشرية على الأرض وفي أي كوكب آخر قدر للإنسان الهجرة إليه ستبقى مهددة بالكوارث والويلات وتفجر الأحقاد وغطرسة السلاح والتسلح والتسليح والتهديد بالإبادة الجماعية ما لم يرسم معالم الدستور المذكور ويوصف فيه العلاج للحيلولة دون استبداد الكبار بالصغار، وإزالة أسباب القلق في العلاقات بين الدول وبين الشعوب، والعمل على توحيد مستوى التقدم الحضاري والتكنولوجي في جميع ارجاء الكرة الأرضية، لئلا تصبح الطبقية الدولية عاملًا مزمنًا من عوامل النزاع ويتحكم الاستقلال السافر والمقنع في العلاقات بين الشعوب والدول وتنعدم الثقة فيحل الحقد محل المحبة والوئام.

وبعبارة أخرى فإن الماوردية الجديدة هي كل ما أشرنا إليه من اتساع نطاقها لجميع أسباب الصلاح في الحياة الدنيا بين جميع الشعوب، فقد خلق الانسان لا ليعيش منفردًا، فقد مسَّت حاجته إلى الاجتماع في اطار جماعات وتهذيب طباعه الوحشية وغريزة القتال والفتك، فاضطره ذلك الشعور الى هذه الحاجة الى الاجتماع في إطار جماعات اصغرها العائلة والقرية فالقصبة والمدينة وأكبرها الوطن الجامع والأمة، وها هو الآن يواجه الحقيقة التي لا مفر من مواجهتها فقد بلغت الحضارة والتقدم الحضاري حدًا من النتول واتساع النطاق والشعور بعمق الرابطة الانسانية الحضارية يدعونا جميعًا نحن أبناء جميع الشعوب الى اعتبار المعمورة وطنًا واحدًا، وما تضمه المعمورة من شعوب شعبًا واحدًا، ورفض مختلف دعاوى التعالى العنصري، فإن

السلام العادل لا يتحقق إذا اقتصر الأمر على العمل بمبادئ الاصلاح في إطار كل دولة على انفراد وحدود كل موطن وشعب على انفراد، والعدل إذا انهار وتقوضت دعائمه، والأمن إذا اعتراه الخلل والوهن أزهق روحه الذعر والخوف، والأمل الفسيح إذا تقلص وتقشع عن سراب خادع، والخصب إذا اسيء استخدامه فانفقت ميزانيات الدول وخيرات الشعوب على الحروب والتدمير وتفجير غضب الطبيعة الكامن، حل بالأرض ما تتخبط به في عصرنا من ضروب الفتن والقلاقل على صعيد كل وطن وفي جميع الأوطان، وضُحِّيَ بآمال الشعوب وفلذ أكبادها وحريات الافراد والشعوب ترضية لغرور النظم السلطوية، (الطوطالية)، وتمزقت رايات السلام وحلت العداوة والبغضاء والأحقاد محل المحبة والايثار والتسامح والتعاون على المزيد من العمران والتقدم الحضاري، وتعرضت حقوق الانسان لمزيد من المحن والهوان والخرق والعدوان.

تلك هي الماوردية الجديدة كما ينبغي لها ان تفهم في اطار التقدم الحضاري الثقافي الذي حققه الانسان في القرون الأخيرة في مضمار فلسفة الاجتماع والتشريع وحقوق الانسان، فإن الماوردي لو بعث في عصرنا لبشر بمثل ذلك انطلاقًا مما كان يؤمن به وما كتبه ونثره في كتبه مما ينبغي اعتباره توطئة وتمهيدًا لذلك التقدم وتلك المكاسب.

من كل ما تقدم يتضح بجلاء أن علينا ان نعترف بالفضل للماوردية الماورائية، وان ننادي الماوردية الجديدة التي رسم الماوردي خطوطها الأولى رسم متسمت مؤمن بما تسمته ومهد لها

غيره من معاصريه ومن أسلافه من مفكرينا القدماء الذين تحدثنا عنهم وسنتحدث بعون الله ومشيئته في هذه السلسلة من خوالد مفكرينا وجميع المفكرين الآخرين الذين دعوا الى العدل والخير والسعادة وانصهرت أفكارهم في التراث الاسلامي الذي فتح ذراعيه للحكمة والمعرفة فكانتا ضالتيه المنشودتين.

ورحم الله الماوردي فهو القائل في مقدمته على أدب الدنيا والدين: ان شرف المطلوب (صلاح الدنيا) بشرف نتائجه، وعظم خطره بكثرة منافعه، وبحسب منافعه تجب العناية به، وعلى قدر العناية به يكون اجتناء ثمره، وأعظم الأمور خطرًا وأعمها نفعًا ورفدًا ما استقام به الدين والدنيا وانتظم به صلاح الآخرة والأولى الخ.

وهو المنادي بفضل العقل المكتسب ودور التجربة والمعرفة في توسيع آفاق التقدم ونطاق الاصلاح فوجب ان يقال عملًا بذلك بأن العقل الذي دعا اليه الماوردي هو ذلك العقل الذي اتسع نطاق تجربته وازدادت خبرته بالحياة فاستحق بذلك ان يضطلع بالقيادة وان يُمنح حرية البحث والنقد والزيادة ويحاط بكل ضمانة تتكفل له بحرية الضمير والتعبير وتصونه من المسخ والتسخير والتشويه، لأن البشرية لا تملك سواه في حقيقة الأمر، وقد اتسع مجال الانتفاع بملكاته بما تيسر في مختلف مراحل التقدم الحضاري والثقافي من مكاسب وتقدم آلي وفكري ومعارف وما اتضح من مناهج البحث وما تجدد من منطق التفكير السليم فتنوعت مسؤولية العقل المكتسب بفضل ما تحقق من نتول، وأصبح هو المدافع والمحامي عن مستقبل البشرية والداعي الى سبل الخير وسعادة البشرية،ووجب عليه أن يرقع

ما انخرق من مستوى الحضارات والثقافات القائمة تمهيداً لحضارة إنسانية متماثلة وثقافة إنسانية متكاملة.

وسواء وفقت الى بيان كل ما أردت التحدث عنه عن مستقبل الماوردية أم قصرت بعض التقصير وعجزت عن مواصلة الجري فإن لي أن أضيف الى ما تقدم قائلاً: إن منهجي في التحدث عن مستقبل الماوردية أو ماوردية المستقبل يختلف عن منهجي في التحدث عن الماوردية التاريخية الذي أشرت اليه في بدء هذه الرسالة، فالحديث عن ماضي الماوردية حديث تاريخي موضوعي استندت فيه بالدرجة الأولى الى آثار الماوردي نفسه بقدر فهمي لها ولأبعادها، أما الحديث عن مستقبل الماوردية أو ماوردية المستقبل وطابعها الماورائي بالمعنى الواسع للماورائية من حيث هي حدس ثاقب متدفق فذو طابع ذاتي لصدوره عن تفاعل عميق بين أفكاري وتجاربي، ومعاناتي في الحياة وبين أفكار الماوردي وتجاربه ومعاناته، فقد عثر كل منا على بغيته وصاحبه، فصادف مشاركاً له في الهموم والأحزان ومسعفاً مما يكابده من مشاعر الأسى ومترجماً عن همومه، هموم الماضي البعيد والحاضر المعاش فكانت أصداؤها في جملتها متجانسة، فتناغمت آراؤنا وتجاوبت وتسارّت، وحق لي أن أعلن إعلان المطمئن الى صدق ما يقول: إني عثرت على شيء ينبغي له ان ينعت بمستقبل الماوردية أو ماوردية المستقبل فامطت عنه القناع بقدر الوسع والطاقة، وعلى الجيل المعاصر والأجيال اللاحقة ان تواصل المهمة فتزيل عن الماوردية ما تراكم عليها من اصداء الاهمال والجهل لتجلوها جلاء أوفى، فقد كان الماوردي خير معبر عن تراثنا القديم وكان صادقاً

مؤمنًا بكل ما ذهب إليه وأوصى به وحذر منه إيمان مجتهد بلغ مرتبة احرار المجتهدين، وكانت بضاعته على ما اتسمت به من رقة التعبير والالتزام برقائق العبارة والتصوير بضاعة بعيدة الأغوار والأبعاد، أصيلة أصالة لا يطويها كر العصور، لأنها عالجت أمورًا لم تزل تقلق الشعوب وتشغل أذهان الأحرار من المفكرين وتدوي في مختلف الأزمنة ولأنها تحدثت عن الحرية والعدل وكرامة الانسان والأمل الفسيح، عن العدل المزدرى في كل رقعة يسودها التحكم والطغيان وجبروت المتغلبين والطغاة والطاغوت.

وقال فريق بل يجب ان يكون التكليف واردًا بعد كمال العقل و(ما) لا يقترن به كمال لا يتقدم عليه لقوله تعالى ﴿**ايحسب الانسان ان يترك سدى**﴾[1] وهذه صفة متوجهة اليه بعد كماله.

صحة الأمر

ومن صحة الأمر ان يكون بما لا يمنع منه العقل، فإن منع منه العقل لم يصح الأمر به لخروج التكليف عن محظورات العقول.

معبار الحُسن

واختلف هل يعتبر صحته بحسنه في العقل؟

فاعتبره فريق وأسقطه فريق، وإذا لم يكن يستوعب نصوص الشرع قضايا العقول كلها جاز العمل بمقتضى العقل فيها.

واختلف في إلحاقها بأحكام الشرع، فألحقها فريق بها، وجعلها

---

(١) سورة القيامة الآية ٣٦.

داخلة فيها، لأن الشرع لا يخرج عن مقتضاها.

وأخرجها فريق منها، وإن جاز العمل بها كالمشروع، لأن الشرع مسموع والعقل متبوع.

أبعاد الماوردية الجديدة

ان ابعاد الماوردية الجديدة واسعة سعة صدر الاسلام، ومنطلقها لا ينبغي ان يضيق تصور نطاقه فيقتصر على الدعوة لإشاعة الحرية والمساواة فحسب، فإن ذلك لا يتحقق سواء على الصعيد الداخلي، أم على صعيد العلاقات الدولية ومضمار حقوق الانسان ما لم يقترن بالدعوة لإقامة العدل، كل العدل، على أوسع نطاق نظري وعملي، وفي جميع العلاقات المذكورة، لأن العدل هو المعيار، وهو العامل المتكفل باحقاق الحقوق، وجلاء مداها ومفاهيمها، وتحقيق التوازن المحكم الحكيم الدقيق في كل مجال، وتوزيع الخير واشاعة روح البر والترافد، وتوفير أسباب التقدم الثقافي المطرد في ظل حرية حكيمة متجردة من الأهواء، متعففة من الأنانية الشحيحة الضيقة، ووضع حد للتحكم في مصائر المواطنين، معارضين كانوا أو محايدين، ومصائر الشعوب المتخلفة تكنولوجيًا بعض التخلف أو كله، وإعادة حقوق الشعوب التي سلبت أوطانها في أعقاب أمواج الاستعمار الغربي العارمة، بتوكيد حقوق تلك الشعوب في أوطانها توكيدًا صادقًا وفي التمتع فيها بالحرية والكرامة الانسانية، وبكل أسباب التقدم ومقومات الحياة الحرة العادلة دون التعرض لاضطهاد أو إبادة مقنعين على نحو ما فعلت النازية باليهودية وما لم تزل الصهيونية تفعله بعرب فلسطين.

ان ما نذهب اليه في هذا المضمار ويذهب اليه جميع دعاة المروءة الانسانية في مختلف بقاع الأرض، ومختلف الثقافات، لا ينطلق من الرغبة في الموعظة فحسب، وان لم يخل من ذلك، ولكنه ينطلق بعد ذلك وفوق ذلك من الرغبة في التذكير بواجب انساني حضاري عظيم الخطر والقدر، فإن المدنية من صنع جميع الشعوب، وتراث انساني مشترك فقد اسهم فيها السادة والعبيد والمستضعفون الفقراء والسادة الغالبون.

لقد مضى زمن السلب والاستعمار السافر والمقنع، وما تبقى منه لا يعدو الجبروت والشعور بالتعالي العنصري والتعنت والتنكر للمساواة أمام وحدة الأرومة البشرية وأمام القانون.

إن المساواة بعد اليوم بحاجة الى أكثر من كل ذلك، الى العدالة الاجتماعية الحقة الشاملة في كل من العلاقات الداخلية الوطنية والدولية على حد سواء، والى مزيد من دعم حقوق الانسان انطلاقًا من الإيمان بهذه الحقوق(١).

---

(١) من الطريف في هذا الصدد قول الاستاذ بواسارد مصنف كتاب إنسانية الاسلام: ان هذه الحقوق لا تعد في البيئة الاسلامية تعبيرًا سلبيًا عن شعور عام، وان ضمير المسلم مفعم بالشعور بالمثل المذكورة متصل الاسباب بالعدل (ص١٩٦ من الكتاب المذكور) وقوله: ان ما قررته النظم المعاصرة من حرمة للانسان ما تقرر في الاسلام في هذا الصدد، وان التاريخ يشهد بذلك.

وقوله ان المبادىء الكلية في الاسلام تعد في نظر المسلم خالدة لا تقدر حق قدرها الا بالنظر الى ما تنطوي عليه من عدل وانصاف، دون اعتبار لقدم أو حداثة (ص١٩٩).

وقوله إننا لم نقصد الحكم على موقف الاسلام من الانسان وإنما قصدنا ابراز ذلك =

إن المساواة أمام القانون على أهميتها وفضلها لا تتكفل بكل العدل، لأن للقوانين حدودًا وصيغًا فهي لا تنطوي الا على شطر من العدالة يتسع قليلًا ويضيق قليلًا ولا يسعه ان يزعم الاتحاد بالعدل اتحاد الروح بالجسد، لان القوانين الوضعية ناقصة نقص الانسان ضعيفة ضعفه؛ فإذا ما صدرت عن طاغية أو دكتاتور تكاثرت وتضخمت وهوت ساقطة عند هبوب الرياح كما هوى قانون الياساق المغولي ودساتير من شهدهم عصرنا من المتغلبين على السلطة، فمسَّت الحاجة الى الإيمان بالعدل، والتعلق به ومحبته، فإن محبة العدل ضرب من محبة الله التي تنطلق منها المسيحية والاسلام مهما اختلفت صبغتها في نظر العقيدتين.

ان العدل حين يسفر وجهه الوضاح تتجلى معاني المساواة ومفاهيمها ومعاييرها، فإن اسفرت روحه إسفار الكوكب الوضاء في الغسق الداجي تجلى ما هو اسمى وأجل وانبل وتمخض ذلك النور عن محبة واحسان ومروءة وبر.

= الموقف بالتمثيل له ببعض الأمثلة الدالة على أن الاسلام أكد في الحقيقة قبل كل حضارة أخرى أو دين آخر توكيدًا بالغ الروعة ما ينبغي للانسان من حرمة في مجتمع يقوم على أساس من المساواة وراء أفضل عدل ممكن تحت لواء قانون متسام.

ان المبادىء التي يعبر عنها القرآن ستبقى بدون شك متماسكة صلبية العود، حريصة على الاسهام الى يومنا هذا في تشييد عالم أدنى الى المروءة الانسانية الخ (ص١٩٩).

إن هذه الأمثلة من آراء هذا الكاتب ثمرة تحليله الدقيق المحايد وعرضه الشامل والفصول البارعة التي عقدها لتصوير الاسلام عقيدة واخلاقًا وتشريعًا وتصويرًا موازنًا موازنة عالية، ومن أروع ذلك وأعمقه تحليله للعدل والمساواة والأخلاق في الاسلام.

وأخيرًا فإن نعت الدستور الماوردي بكونه دستور الدساتير أو دستورًا ما ورائيًا لا ينطلق من الرغبة في التهويل والزخرفة اللفظية، فإن قواعد هذا الدستور لا تهبط الى مستوى التفصيلات التي هي من شأن كل دستور وضعي من دساتير الشعوب على انفراد، ولكنها تحرص على التزام المستوى المشترك لما ينبغي ان يعد ركنًا من أركان كل دستور، فالماوردي حين يجعل العدل قاعدة من قواعد الصلاح في الحياة الاجتماعية مَثَلًا يقتصر على توكيد هذه القاعدة الكلية دون أن يحاول رسم المبادئ الأساسية للتنظيم القضائي على نحو ما تفعل بعض الدساتير الوضعية، ولا يحاول ان يرسم أصولًا للرقابة الدستورية المتكلفة بالعمل بالعدل، لأن للعدل طرفين: يتصل احدهما بالدعوة للصلاح، ويتغلغل الآخر في آفاق المثل الأخلاقي الكامنة في أعماق النفس البشرية، ولذا كان خطاب الدستور الماوردي منبعثًا من الطرف الأعلى، من أعماق النفس البشرية الراغبة في رسوخ السلام والوئام في الاجتماع الى الطرف الأدنى، الى بسائط المبادئ الدستورية التي يسلم بها ضمير كل أمة حين يشعر بالحاجة الى دستور يضع الأمور في نصابها، ويرسم للسلوك منهجًا سليمًا يلتزم به الحاكم في علاقته بالمحكوم والسائس في صلة بالمسوس.

والحاصل فإن نعت الدستور الماوردي بكونه دستور الدساتير لا يعدو هذه الحقائق وان نعته بكونه دستورًا ما ورائيًا تلميح بصلته بعالم الأخلاق والمثل العليا في مكارم الأخلاق وخصال الخير والشيم التي تتعلق بها النفوس فإن النفوس تنطوي على حب الجمال والكمال وترغب في ترقيق مشاعر الأنانية وتصعيدها تصعيد تسامٍ وتهذيب.

الباب الثاني

موازنة بين آراء الماوردي وابن خلدون

بعد هذه الجولة في آثار الماوردي وآرائه في العقل والسياسة والاجتماع وقواعد الصلاح يحسن بنا أن نختتم ما بسطناه وما أجمل، بموازنة بين آراء الماوردي وبين آراء ابن خلدون فقد كان كلاهما علمًا من أعلام الثقافة والفكر:

١ ـ لقد كان منهج ابن خلدون منهجًا استقرائيًا تاريخيًا نقديًا، وكانت عبارته تقريرية لقلة اهتمام ابن خلدون بالترقيق الذي اصطنعه الماوردي، فقد كان هم فيلسوف التاريخ عرض احداث التاريخ على معايير النقد لاستنباط اسباب قيام الدول وترسيخ أسس نظرية شمولية في الاجتماع البشري، فكان واقعيًا قبل كل شيء.

أما الماوردي فكان في أدب الدنيا والدين معنيًا بفلسفة الحكم واستقرار النظام ودعم توازن القوى والمصالح في اطار دولة عادلة يحكمها دستور له غايات اصلاحية عليا.

وكان ابن خلدون الى جانب ما ذكر مؤرخًا للثقافة فضم أطراف التراث والمعارف في جمهرة أصبحت مقدمة في علم الاجتماع

البشري والمعرفة، بينما كان منهج الماوردي يستند بالدرجة الأولى الى التحليل الفقهي، وان لم يخل من تحليل منطقي استدراجي لأحوال الاجتماع البشري استند فيه إلى تراث أدبي واسع فحفلت آراؤه بضروب من الحدس الاجتماعي النفساني.

٢ ـ كان جل هم ابن خلدون منصرفًا إلى تعليل قيام الدول وأسباب نشوئها وانقراضها، ونسبة ذلك الى ظاهرة اجتماعية كانت سائدة في عصره في الرقعة الاسلامية التي عاصر أحداثها وجاب بقاعها ومفاوزها ووديانها، وعاش في خضم حياتها ومعامعها السياسية والعسكرية، فقاده ذلك الى القول بقيام الدول على العصبية القبلية، أما الماوردي فقد كان جل همه البحث في وسائل استقرار نظام الحكم، فقد عاش في ظل خلافة طال بها الأمد ورسخ الإيمان بشرعيتها في نفوس أهل السنة، ودولة مستولية مستبدة ذات طابع اقطاعي عسكري، واتصلت أسبابه بالدولتين فاضطلع بتوطيد العلاقة بينهما، فكان جل همه واهتمامه البحث عن وسائل استقرار نظام الحكم على أسس قوية صليبة، وفلسفة اصلاح دستوري تخفف من حدة القلاقل والزعازع والاضطراب، وتحول دون تسارع الخراب وتتكفل للأمة جماعات وأفرادًا بالعدل والأمن في إطار توازن محكم الأواصر، قوامه التوفيق بين المصالح وشمول الخير والعدل، والتطلع للخصب والأمل الفسيح. فخطت يراعته في هذا المضمار دستورًا رائدًا يتسم بطابع خاص يجعل منه ذروة من ذرى الدساتير تتسنم المنعرجات الباسقة لتعلن إدانة جميع صنوف الظلم والجور والانحراف عن جادة الحق والعدل، وحق الانسان افرادًا وجماعات

في ان تحرص الدولة على العدل والأمن فتشيع الأول وتحرس الثاني وتصد عنهما عادية الخوف، وتيسر الخصب وتفسح له الأمل بازالة كل ما يعكر ذلك من الاسباب، لتسود المحبة بين الحاكمين والمحكومين، وتقوم الطاعة على أساس من تبادل الرضاء بين الحاكمين والمحكومين، لا من العسف، فإن السلطة لا ينبغي ان يكون همها الجبروت والارغام والخروج على أحكام الشرع واشاعة الخوف والانزعاج في النفوس، فقد استقر في الفقه الاسلامي ان دولة الاسلام مقيدة بالشرع؛ فإن واجب الطاعة للأمراء والحاكمين مقيد بالتزام هؤلاء بحدود الشرع فإن تجاوزوا ذلك في أوامرهم ونواهيهم فقد خرجوا على حكم الشرعية واستهانوا بحدود الشارع (الله). تقرر كل ذلك من الناحية النظرية وحفلت بذلك كتب الأصول وتولى الحسام فضل الخطاب فسفكت دماء واستشهد شهداء فمست الحاجة إلى وضع الأمور في نصابها بتقرير قواعد اصلاح ترسم معالم الشرعية بتقرير العدل وسائر القواعد ليحصل حسن الظن والمحبة محل الحسام ويتقلد العقل زمام الأمور. ان جميع هذه الأوليات والحقائق التاريخية التراثية كانت كامنة في أعماق ذهن الماوردي وأغوار قريحته حين كتب قواعد الاصلاح، وجعل منها أساسًا للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين ودستورًا أعلى يوجبه العقل إيجاب الشرع له على الفريقين.

٣ ـ إن ابن خلدون لم يحاول أن يضع للدولة القائمة القابضة على زمام سلطة القهر ما يشبه قواعد الإصلاح الماوردية، ولكنه قدر كل التقدير عاملي الدين والحكمة في تقوية كيان الدولة، متأثرًا في ذلك بالتراث الفكري الذي تراكم واتسع نطاقه وتناثرت مقولاته في

مختلف ما كتب اسلافه من مفكري المسلمين في الحكمة والسياسة والتفسير، وما أكثر ما كتبوا فأغناه ذلك عن الخوض في تلك المباحث، وعقد العزم على اماطة القناع عن ميلاد علم العمران البشري وظاهرة الدولة.

اما الماوردي فلم يتوصل الى إعلان علم الاجتماع البشري في إطار جامع يدور حول «قانون معين» اكتفاءً بمصطلح الحياة الدنيا، ولكنه كان رائدًا عبقريًا من أقدم رواد الملاحظة الاجتماعية النفسانية، فلم يخف عليه أهم عوامل استقرار الدول ومساس حاجة الحياة الاجتماعية المطمئنة الى الأمن والخصب والأمل الفسيح وضرورة رسوخ العلاقة بين الحاكمين وبين المحكومين على العدل من طرف الحاكمين وصدق الولاء من جانب المحكومين الخ، اما ابن خلدون فكان له فضل الريادة المبدعة التي حددت معالم علم العمران البشري واسباب قيام الدول وانقراضها استنادًا الى أحداث التاريخ التي دونها وعاصر بعضها وأسهم ببعضها بسهم وافر عرضه للنقد والتجريح.

ومهما يكن فإن تأثر ابن خلدون بالماوردي محدود النطاق لا يعدو التقاء نظريهما لدى بعض مظاهر الظاهرة الاجتماعية، ولعل العلة في قلة تأثر ابن خلدون بالماوردي ان الأخير نظر للظاهرة الاجتماعية نظرة خلقية قصد بها الارشاد الى الصلاح فكان منهجه بعيدًا عن موضوعية ابن خلدون الذي نظر للظاهرة الاجتماعية نظرة تاريخية تحليلية موضوعية متجردة عن طابع الدعوة لما ينبغي ان يكون تقريرًا لما هو كائن، دون انكار دور الدين والحكمة فكان

اشبه بالمصور الأمين للظاهرة منه بالناصح المرشد الداعي لاصلاح دستوري عقلاني وثيق العرى، ولعل ذكر بعض الأمثلة يوضح ما نقول: فقد اشار الماوردي الى أهمية الانساب لدى عرب الجاهلية اشارة لعلها كانت نافعة لابن خلدون، ولكنه لم يلق عليها من الأضواء مثل ما أضفاه ابن خلدون على عصبية القبائل التي يجمعها الاعتقاد بوحدة الأصول والانساب، فقد جاء في أدب الدنيا والدين قوله:

روي عن النبي (ﷺ) انه قال: (ان الرحم إذا تماست تعاطفت) ولذلك حفظت العرب انسابها لما امتنعت عن سلطان يقهرها، ويكف الأذى عنها لتكون به متظافرة على من ناوأها، متناصرة على من شاقها وعاداها، حتى بلغت بألفة الانساب تناصرَها على القوي الأيّد، وتحكمت فيه تحكم المتسلط المتشطط.

فالماوردي كما يبدو من هذا القبس وقف من ظاهرة الاهتمام بالنسب عند هذا الحد الذي تكون فيه الدولة عنصراً متفكك العرى ذائبًا في جماعة قبلية تجمعها وحدة الاعتقاد بنسب مشترك بوجه أو بآخر من وجوه الاشتراك تغار عليه من الفساد وتصونه من الاختلاط والضياع لئلا تتفكك عرى ذلك النظام الذي كانت الجماعة فيه هي الجوهر والدولة هي العرض وكان ذلك الجوهر والعرض مختلطين لا يكاد يميز أحدهما عن الآخر غير بعض المناسبات التي كانت تجمع كبار أرباب الأحياء والبطون في دار للندوة للتداول والتشاور في بعض الأمور وشؤون القبيلة دفاعًا وهجومًا ما يلزم لذلك من

محالفات حين تتعرض الجماعة لأحداث جسام تلوح بالفتنة أو بالحرب.

لقد وقف الماوردي من ظاهرة النسب عند هذه الحدود فأشار الى دور النسب في الحث على الالفة والكف عن الفرقة وفي تماسك افراد الجماعة القبلية لصد الظلم وكف العدوان، ولم يتوغل وراء ذلك فيشيد على أساس من ظاهرة عرى النسب نظرية في العصبية وقيام الدول على أساس منها على نحو ما فعل ابن خلدون من بعده، ومع ذلك فإن تصوير الماوردي للانساب يمكن أن يعد خميرة من خمائر نظرية ابن خلدون في العصبية القبيلة ومهمتها الاجتماعية السياسية.

والمادة الأولية التي ورثها المسلمون عن اليونان في وصف ظاهرة الاجتماع وبتعليلها بكون الانسان مدنيًا بطبعه وبعبارة أخرى حيوانًا سياسيًا نجدها في آثار الماوردي في أدب الدين والدنيا حيث ورد: ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان ضعيفًا والخلق محتاجين، وفطرهم عاجزين ليكون بالغنى متفردًا وبالقدرة مختصًا. وورد:

وإنما خص الله تعالى الانسان بكثرة الحاجة وظهور العجز نعمة عليه ولطفًا به ليكون ذل الحاجة ومهانة العجز يمنعانه من طغيان الغنى وبغي القدرة لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى، والبغي مستولٍ عليه إذا قدر الخ. وهكذا مزج الماوردي بين انطلاقة اليونان آنفة الذكر وبين اشارة القرآن الكريم الى كون الانسان خلق ضعيفًا ولكنه على ضعفه سريع الميل للطغيان ﴿ إن الانسان ليطغى ★ ان رآه استغنى ﴾[1]

(١) سورة العلق الآيتان ٦ و٧.

اما ابن خلدون فقد كان منهجه واقعيًا ونظرته للظاهرة الاجتماعية موضوعية الى حد كبير، ولكنه لم يهمل تذكير دول التغلب والعصبة والشوكة بضرورة الانقياد لمحمود السجايا والتفكير بعواقب الأمور وسوء المنقلب تذكيرًا يلتقي مع الماوردي من وجوه.

إن هذه الموازنة لتدل إجمالًا على ان الماوردي سبق ابن خلدون في الريادة لعلم الاجتماع، فعالج ظاهرتين من أهم ظواهر الاجتماع البشري هما:

الدين الذي يجمع بين الجماعات ويفرق ويحركها حيث تندفع وتتحرك متسمتة بعض المثل والأقداس.

والسلطان الذي يسعى جاهدًا لضبط حركات الجموع وتوجيهها والسيطرة عليها سيطرة تسفر في الغالب عن الضبط والأمن والعدل، وربما انحرفت بها فعدلت عن ذلك الى شهوة الاستيلاء والغضب فعم الخراب والظلم واتصلت الفتن.

ولئن أماط ابن خلدون القناع عن طبيعة الميدان الذي اضطلع بالريادة فيه فأطلق عليه أدنى المصطلحات إلى تصوير طبيعته ومحتواه فقد عالج الماوردي من قبل أهم الظاهرات المتفاعلة في هذا الميدان دون أن يعني بما عني به ابن خلدون من تجسيم ظاهرة العصبية ووظيفتها فكانا بذلك رائدي قارة واحدة انصرف كل منهما الى تصوير بعض جوانبها.

بين الماوردي والعامري

كان العامري[1] من فلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري ومعاصرًا متقدمًا للماوردي، فقد ولد على ما يرجح في أوائل القرن المذكور وتوفي في ٢٧ شوال ٣٨١ هـ/ ٩٩٢ م وخلده الى عصرنا هذا أثران من آثاره هما كتاب « السعادة والاسعاد » وكتاب « الاعلام بمناقب الاسلام ».

وقد ذهب الاستاذ محمد اركون من جامعة السوربون في باريس الى ان كتاب السعادة مهما يكن حافلًا بالاقباس الجمة من التراثين الأخلاقي السياسي اليوناني الفارسي ومن التراث الاسلامي فقد كان يبحث عن الخلود والشمول في السياسة والأخلاق ويدور حول فكرة خالدة جامعة انطلاقًا من القانون الطبيعي وطبيعة الأشياء، إذ أن الخلاف بين الاخلاقيين القدماء خلاف شكلي بالقياس الى الحقيقة الخالدة، وقد علل الاستاذ أركون ذلك بعنصر التجربة التاريخية الاجتماعية بالاضافة إلى الاقباس المذكورة، وبناء عليه فإن المفكر

---

(١) كان العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف ابو ذر) فيلسوفًا في نظر الشهرستاني مصنف الملل والنحل وقد أشار إليه من القدماء كل من التوحيدي ومسكويه وابي سليمان المنطقي، واهمل الاشارة اليه كل من القفطي وابن اصيبعة، وتجنّى عليه ابن سينا في النجاة فنعته بالقدم زاعمًا جهله بمقاصد القدماء (فلاسفة اليونان) وعني به من المستشرقين والمفكرين المعاصرين كل من بول كراوس وكرد علي واربري ومينوى ومحمد اركون في كتابه الموسوم بمباحث في الفكر الاسلامي (بالفرنسية) فخصّه بمقالتين. وفي العزم ان شاء الله وبعونه اضافة (الخوالد من آراء العامري في الاخلاق والسياسة وموازنة العقائد والأنماط الشرعية) الى سلسلة الخوالد من آراء مفكرينا.

المسلم لم يكن مقلدًا للفلسفة اليونانية، وأضاف الى ذلك ما خلاصته ان مباحث السياسة في القرن الرابع كانت نمثل تيارًا مختلفًا عن تيار الفقه الاسلامي في قضية شرعية الخلافة فقد كانت، تنيط شرعية الحكم بخصال الحاكمين وحسن سياستهم وعلاقة السائسين بالمسوسين وتُعْرض عن الخلاف التقليدي بين الشيعة وأهل السنة في شروط شرعية الخلافة، وبذا يمكن اعتبار التيار الفلسفي العقلاني المذكور بمثابة علمنة لشرعية نظام الحكم وبعبارة أخرى فإن ما صُنف في السياسة والاخلاق السياسية في القرن الرابع للهجرة يمثل اتجاهًا نسقيًا جديدًا في السياسة رسمت له أبعاد ومعالم جديدة واقترحت له خطط ومنهاج للعمل السياسي ووظيفة السائسين تجاه المسوسين.

مهما يكن من الأمر فإن لنا ان نعقب على ذلك ان الماوردي الذي بدأ حياته مجتهدًا وقاضيًا من أقضى القضاة تأثر بظروف ذلك العصر وما جد من أحداثه، فشهد عجز الخلافة عن التماسك والاضطلاع بالحكم لما دب في مفاصلها من دبيب الوهن والهرم، فاضطرها الى تفويض أكبر شطر من ولاياتها لأمراء دول الاقطاع العسكري النابتة نظرًا لقوة شكيمتها، فحاول في أعقاب أزمة من أزمات السياسة في ذلك العصر ان يسهم في مضمار السياسة مفكرًا سياسيًا وفيلسوفًا من فلاسفة القانون الدستوري فيضطلع بدور الرائد في ذلك الحقل، فكان له الفضل في تحويل التيارات السياسية وجعلها خميرة لدعوته الاصلاحية انطلاقًا من نظرته التكاملية الجامعة للمصالح الفردية والعامة جمعًا يزيح كل تعارض بينها.

كلمة ختامية

ذلك هو الماوردي، وتلك هو خوالده التي خلفها لنا وللبشرية بأسرها منذ أكثر من ألف عام.

وقد توفرت هذه الرسالة على عرض تلك الخوالد عرضًا موضوعيًا بالدرجة الأولى من نظرة الماوردي العقلانية، فقد كان لمفكرنا الخالد وجهة نظر في الأخلاق والسياسة والعقلانية المتوسطة بين الواقعية التحليلية وبين المثالية العقلانية المعتدلة، وفي الاسس الماورائية للحياة الدستورية، فأقام الأخلاق على أساس من العقل، وجعل قواعد السلوك الخلقي والتشريعي ينبوعين من العقل ومن التشريع الالهي، فلم تكن نظرته الى آداب السلوك نظرة وعظ لا ينطلق من منهج له أصوله واسلوبه التحليلي العقلاني.

لقد كان الماوردي من جملة القائلين بالتوفيق بين العقل وبين الشرع في شجاعة المفكر والمجتهد الذي استحق لقب أقضى القضاة، وكان لوجهة نظره من الأبعاد الزمنية ما لم يتوفر في عصره وفيما اعقبه من عصور التراث الفكري الاسلامي لمجتهد من أهل السنة أو غيرهم من سائر أصحاب المقالات من الاسلاميين، وقد بسط القول في مذهبه هذا خلال هذه الرسالة التي حرصت على عرض وجهة الماوردي في مبادىء الاصلاح عرضًا وافيًا بقدر الوسع فوصلت ماضي تلك الألواح الماورائية بمستقبل الماوردية فلقد كانت تلك الألواح أخلد خوالد هذا المفكر الذي أنجبته البصرة واتحفت به البشرية منذ قرون خلت.

واتمامًا للفائدة فقد حرصت هذه الرسالة على الموازنات العالية بين آراء عدد جم من مفكرينا القدماء في مختلف مظان البحث عن آرائهم فكان منهجها التحليلي مقترنًا بهذه الموازنات.

ولا أحسبني بعد هذا الايجاز بحاجة الى القول بأن ما أشرت إليه من نقاط هو أهم بضاعة هذه الرسالة وان ماورائية الماوردية نابضة بالحياة اصيلة منهجية وأنها هي التي أتاحت لـي فرصة التحدث عن خير البشرية بأسرها وسعادتها، والدعوة لسلام عادل متجرد من الاحقاد والأهواء، واتاحت لنا إدانة الحروب ادانة تحريم وحظر، إيمانًا منا جميعًا بأن الحضارة والثقافة البشريتين سائرتان نحو التمازج سيرورة مصيرها المتمخِّض عن وحدة حضارية وثقافية في جوهرها وأصولها مهما تنوعت في فروعها وتلونت أفنانها بمختلفْ الألوان.

وليس في هذه الدعوة إنكار لظاهرة القوميات أو مس بسائر المعتقدات والأديان، وإنما القصد منها توثيق عرى التعاون بين جميع الشعوب والقوميات، لئلا تُقَدَّم الجماعات والشعوب والأفراد قرابين بريئة على مذابح شهوات التسلط والحروب.

لقد تحدثت في هذه الرسالة عن المنهج فأطلت الحديث، وحاولت ان أبرز معالم العقلانية الماوردية في اطار العقيدة الاسلامية ليتسنى لهذه النزعة العودة الى العالم الاسلامي متخففة من سوالف الرأي التي أحدثها التطاحن بين حركة المعتزلة وبين أهل السنة، اعتقادًا مني بأن ذلك النزاع يعزى لأسباب تاريخية اجتهدت بقدر الوسع والطاقة ان أميط عنها القناع، وأشرت خلال ذلك الى ان

الاسلام في جوهره يوفق كل التوفيق بين العقيدة الموحى بها وبين العقل الذي وهب للانسان، وان الأدلة على ذلك متناثرة في آيات القرآن نفسه فقد حفل هذا الكتاب الكريم بما يقرر كرامة الانسان وخلافته على الأرض والتزامه بالعدل وينوه بالحكمة وبذوي الألباب، ويخاطب الانسان من حيث هو إنسان ولو لم يكن مسلمًا، خطابًا، داعيًا للتعايش العادل والتعاون الوثيق.

ومن فضل هذه الرسالة عليّ أنها أتاحت لي الفرصة لإدانة كل تعصب وتقليد وضيق أفق في التفكير، وتعرية النزعات الاستبدادية من بهرجها، والفضل في كل ذلك للماورائية.

لقد كانت ثورة الماوردي على التقليد ثورة مفكر عالم احاط بشطري ثقافة عصره من منقول ومعقول احاطة مؤمن بالمنقول والمعقول، ومارس الاجتهاد والتدريس وتسنم ذرى القضاء فكان أقضى القضاة، وفكر في شؤون الحياة الاجتماعية (الدنيا) وهمومها تفكيرًا جادًا، فهداه ذلك الى طرق أبواب الدعوة للصلاح، ورسم للاصلاح ست قواعد دستورية، هي عند التحليل فلسفة رائدة لكل فلسفة، وحركة دستورية أعقبتها، وبعبارة أخرى، ماوردية دستورية ماورائية رائدة خالدة، خاطب بها الماوردي جميع الأجيال اللاحقة، فقد دعا للعمل بالعقل فجعله أساسًا للفضائل ونادى بضرورة الموازنة بين مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد قبل اندلاع الثورة الفرنسية بقرون عديدة.

إن هذه الرسالة في خوالد الماوردي محاولة مخلصة في إقامة

جسر متين بين الثقافة الاسلامية ومختلف ثقافات عصرنا الراغبة في التفاهم والتفاعل الودي، وإزالة كل عقبة تحاول التصدي والصمود دون اللقاء الثقافي على صعيد الانسانية الجامع، فإن تكن الثقافة العربية الاسلامية محورها، فإن الثقافة الانسانية المعاصرة التي طفقت تغذ السير نحو التعايش الودي المحايد العادل والتمازج والأخذ والعطاء مدارها، والدعوة لحرية الفكر والانعتاق من قيود مختلف ضروب التعالي الأهوج الفج والتعصب من أسمى أهدافها.

لقد عاش الماوردي في فترة نضج فكري حققته الثقافة الاسلامية التي توفر لها وفي ظلها مختلف ينابيع الفكر والتفكير في مختلف المجالات العقلية والنقلية فاضطلع بمهام خطيرة فيها، وضرب بسهم وافر في الفكر الاسلامي وما كان يثير قلقه يومئذ من هموم وشجون اضطلاع خبير بما كان يعانيه ذلك المجتمع من مختلف ضروب الاضطراب وما يعانيه كل مجتمع في كل عصر، وما تمس اليه الحاجة، وأسهم في حركة الكتابة فقيهًا مجتهدًا مبرزًا من كبار فقهاء الشرع تجاوز حدود أمصاره وآفاق أعصاره في تبصره وبصيرته ومثله وعمق مشاعر المروءة التي ينطلق منها ويحرص عليها ويدعو اليها، فأطل على ما وراء ذلك من أعصار وأمصار، ولكنه لم يكتف بما حققه من مجد في هذا المضمار، فقد أسهم في حركة الكتابة في المجال العقلي اسهام مؤمن بالوئام بين العقل وبين النقل والوحي، فكان من ممثلي ذلك العصر الى جانب كل من مسكويه والعامري والتوحيدي وغيرهم، وامتاز عن معاصريه فأعلن استقلاله في التفكير في مشكلات عصره تفكيرًا جامعًا لا يتقيد بالجزئيات، ولا يتقرب

بما يكتب للسلطة، ولا يقف عند الراهن من ظروف عصره وشؤون زمنه، فكانت نظرته بذلك نظرة فلسفية حقيقية فيها ما فيها من عمق الشعور بالحقائق، بشؤون الانسان وشجونه وطموحه، فعمد الى وصف العلاج بأسلوب تجريدي جديد، متخطيًا بذلك حدود الزمن، بما رسمه من أسس عامة جامعة متكاملة للاصلاح المنشود في الأخلاق والسياسة والمعضلات الدستورية، رغبةً في توفير الاستقرار والعدل والأمن والأمل الفسيح والتوازن في مجتمع يعاني من القلق ما يعاني، وسعيًا لحصد شوكة الطغيان والجور والانحراف عن جادة الحق بما رسمه من سياسة دستورية آمن بها، ولم تزل جديرة بالتأمل، قمينة باحراز الاعجاب والتقدير، سواء في العالم العربي الاسلامي أم في الغرب المسيحي الذي بادر بعض مفكريه المعاصرين الى دراسة الفكر الاسلامي دراسة محايدة مفعمة بحرارة الصداقة لتميط اللثام عن مراميه الانسانية الرفيعة وتستقصي أبعاد المروءة الاسلامية.

إن الكتابة عن الماوردي في عصرنا هذا لا تتجه بالخطاب الى العالم الاسلامي فحسب، فقد عرف الغرب فضل الماوردي من وجوه، فاطلع على آرائه في نظم الشرع العام الاسلامي، وفي أدب القضاء في الاسلام، وفي رسالتنا هذه عن خوالد آراء هذا المفكر ما يشفع لنا بزعم الاضطلاع - بكل تواضع - بتعريف العالمين العربي الاسلامي والغربي المسيحي وكل عالم يمد يد الصداقة لغيره إيمانًا بالجامعة البشرية بنواح جديدة من آراء الماوردي، هي أهم في نظرنا مما عرف عنه الى اليوم من آراء.

ولنا بعد هذا ان نضيف الى ذلك قولنا إن المختصّين من كتّاب الغرب المعاصر في تحليل التراث الفكري للعالم الاسلامي يعترفون بأن لهذا العالم أهميته من حيث هو كتلة بشرية ثقافية كبرى، وانه كان في طليعة صفوف المناهضين للاستعمار الاستغلالي الغربي، وانه اضطر الى اصطناع النظم الاقتصادية والدولية المعاصرة دون أن تتاح له فرصة للخيار(١). ولكنهم يخطئون حين يقررون ان الاسلام أو العالَم الاسلامي اضطر في سبيل ذلك الى تقبل احكام لم يسهم إسهامًا تاريخيًا في انشائها.

إن في هذه الرسالة دليلاً ساطعًا على أن الفكر الاسلامي عالج أهم مشكلات الحياة الدستورية العادلة قبل المغناكرتا والثورة الفرنسية بقرون عديدة خلت، وكاد النسيان وهموم الحياة، كاد ذلك يطوي فضل الاسلام في هذا المضمار، وانه عالج مشكلات الفلسفة السياسية والحكم السليم العادل معالجة امتازت بالعقلانية والتفكير الحر البناء. فلا غرو ان يعترف له بالفضل وان يقال ان الحضارة الاسلامية التي أسهم فيها مختلف الشعوب المسلمة ورحبت بمختلف الثقافات ترحيب مضياف كريم الوفادة متبصر يزن الأشياء بميزان العقل والعدل، إن هذه الحضارة هي أول حضارة رسمت المبادئ الآمرة الواضحة لحماية مصير الانسان من حيث هو انسان كرمه الله بالعقل والارادة الحرة والخلافة على الأرض، وحماية المجتمع الانساني من جميع ضروب التعسف والفساد والعدوان، وتنسيق الروابط العادلة

(١) ذهب الى ذلك الاستاذ مارسيل رينيه بواسارد في كتابه الموسوم بانسانية الاسلام.

الكريمة بين الشعوب وبين الدول، وان الاسلام من أعظم القوى المعنوية والسياسية المعاصرة في العالم.

إن هذه المقدمات العالية تشير الى الصيرورة الثقافية ووحدة الحضارة البشرية ودور الماوردية الجديدة في هذا الصدد، ومع ذلك فإن كل ذلك لا يعني وجوب اعتناق الثقافة الاوروبية المعاصرة كما يُعْتنق دين جديد، كما لا يعني في الوقت عينه الرفض العنيد لعقيدة ضالة (هرطقية) ولكنه يعني الدعوة للحوار الثقافي العلمي المتسم بحسن النية والقصد، والايمان بوحدة النوع البشري، ووحدة المصير والتمهيد لمزيد من التقدم الحضاري والثقافي، ومعالجة ما اعقب التطور الحضاري التكنولوجي من مخاطر جمة؛ من التخضم النقدي والتفنن في ابتكار وسائل الابادة الجماعية وما في ذلك من آفات الاستعمار الجديد المقنع، وكل ذلك على أساس عميق وصريح من كلمة سواء، من العدل الذي دعا إليه الاسلام في العلاقات بين معتنقي جميع الأديان الراقية والملل المؤمنة برسالة مُثْلى متجردة من الغرور والأنانية وعلى ضوء العقل السليم والتجرد من سوالف الرأي الفج.

إن هذه الحقائق تؤكد ضرورة الاهتمام بعرض الخوالد من آراء مفكرينا القدماء لتسهم إسهامًا ناجعًا في توثيق أسباب الوئام الفكري والثقافي في أرجاء العالم ويلتقي الاسلام وسائر الأديان الراقية على بساط التعايش السلمي العادل والتوالد الثقافي.

إن قدر كل جماعة بشرية إنما يقاس بقدر ما ظهر فيها من

مفكرين احرار فإن ندر المفكرون أو عدموا في جماعة ما كان ذلك دليلًا على هبوط مستوى تلك الجماعة في عالم الثقافة واستحالت قطيعًا بشريًا أو جماعة بدائية تتحكم في شؤونها طباع من الطغاة ولا تتاح الفرصة لنبوغ المفكرين ما لم يتوفر حد أدنى من حرية القول والكلمة، فلا غرو ان نجد المعاصرين من مفكري كل أمة متقدمة ومؤرخيها معنيين بما في تاريخهم من مفكرين وما كان من آراء أولئك المفكرين من خوالد الافكار.

ان هذه الحقائق تفرض نفسها على عصرنا هذا وعلينا في عصرنا هذا، وتتطلب منا جميعًا المزيد من البحث والتنقيب عن خوالد النوابغ من مفكرينا القدماء، والمطالبة بالمزيد من حرية الفكر للمعاصرين من مفكري الجيل الطالع، والتنديد بكم العقول والضمائر، لئلا تستحكم روح القطيع، وترسخ جذور الغوغائية في عصر لم يزل ينادي بالدمقراطية الحقة ويقاس تقدم كل أمة فيه بمقدار ما رسخ فيها من مبادئ الدمقراطية في مجاليها النظري والتطبيقي.

إن الماوردية الجديدة التي نادت بها هذه الرسالة تتسع لكل هذه الأفكار الحرة، فلو أطل الماوردي على عصرنا لما تردد عن القول بأمثال ذلك مما يعد ثمرة يانعة لما سطره على صفحات أدب الدنيا والدين منذ قرون فإن ماوردية الماوردي تُعتبر من أهم الخطوات الرائدة لحقوق الانسان والجماعات في الحرية والعدالة والخصب والأمل الفسيح.

ومما عنيت به في هذه الرسالة فأثمر ثمرته المرجوة تحليل منهج الماوردي والتنقير عنه دون ترديد ما قيل في هذا الصدد أو التسليم به، فثبت ان منهجه أعمق عمقًا وأبعد غورًا مما قيل عنه، وانه نضمن جميع العناصر اللازمة للتأصيل النظري المتسق المتكامل لمجموعة من الأفكار تؤلف فيما بينها نظرية متكاملة في فلسفة الحياة الدستورية العليا وان تلك الفلسفة لها أبعادها، وان من جملة تلك الأبعاد ما ورائيتها الخالدة التي حاولت جهدي ان أميط القناع عنها، فقد حوت آراء الماوردي في الصلاح كل عناصر التناسق والتكامل والاصالة والتوطئة للمنتول فتمخضت عن ما ورائية دستورية تنطلق من تحليل دقيق لطبيعة الانسان والاجتماع مهما اختلفت العصور والأمصار ومن ادراك عميق أصيل لمُثُلِ الاسلام ودعوته للخير والعدل والسلام.

ورحم الله الماوردي المفكر العقلاني المؤمن بالعقل والعدل فقد أسهم ايما اسهام في حمل راية الفكر الاسلامي ورسالة العقل كما ينبغي ان يحملها داع من أكثر دعاة العقلانية إيمانًا بالعقل،فوصل اسباب الفكر الاسلامي بجملة الفكر الانساني وبرهن بذلك على ان الثقافة الاسلامية ثقافة انسانية قوية الساعد رحبة الصدر سواء في ماضيها أم في حاضرها أم في مستقبلها، فحملني ذلك على التنويه بوحدة الفكر الانساني وان الانسانية عائلة واحدة أفرادها مختلف الأمم والشعوب وان هذه الأواصر وراء ظاهرة سيرورة الحضارة والثقافة وصيرورتهما حضارة واحدة وثقافة واحدة مهما تنوعت الاغصان وتباينت الأفنان، ولا أزعم بذلك بداهة ان حضارة عصرنا

بريئة من المعضلات والمشكلات والعيوب وأنها تخلت عن الجشع والطمع. ولكنني ادعي ان ثقافة المستقبل هي ثقافة الحرية والعقل والعدل، وانها ثقافة الانسانية بأسرها، وأنها ستطمئن إلى الاسلام ويطمئن الاسلام إليها، وان الخير كل الخير في حلول الثقة بين ثقافات الشعوب وان يرحب بكل ثقافة داعية للعقل والعدل والحرية والمؤاساة. ولاعادة ما اختل من توازن بين الحرية وبين العدل، فإن من العدل ما ينبغي له أن يسمو على معايير المصلحة المادية ويدعو لتوفير أسباب المحبة بين جميع الشعوب، ويزيل آثار الاستعمار واستغلال الشعوب المتخلفة في مضمار التقدم التكنولوجي، فيمهد السبيل لرفع مستوى التقدم العلمي والثقافي في جميع بقاع الأرض ويحول دون ضياع الثروة العقلية الكامنة في شعوب العالم المتخلف أو اضطرارها الى الهجرة او ذبولها وهوانها في بيئات متخلفة، وكما تحمي الثروة العقلية بعد تمخضها عن ابتكار أو اختراع ينبغي حماية الفكر والنبوغ وهو جوهر كامن في مناجمه، وصونه من الموت المبكر والوأد قبل النبوغ فإن ذلك من العدل فقد وهب الله العقل للانسان فوجب الشكر له بحماية العقل وصونه من مختلف الآفات والعراقيل.

لقد أعلن العدل الاسلامي ان من قتل نفسًا ظلمًا فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحيـا نفسًا فكأنما أحيا الناس جميعًا، ومقتضى ذلك في عصرنا. بالإضافة إلى ذلك ان من قتل عقلًا فلم يمهد له سبيل النمو والنبوغ فكأنما قتل أمة بأسرها ومن أحيا عقلًا فكأنما أحيا أممًا وأجيالًا لا حصر لها.

إن خفض الأسلحة وتقليص التسلح يحقق ولا ريب شيئًا من

الطمأنينة والأمن في العلاقات الحضارية والثقافية، أما المستقبل الحضاري للبشرية بأسرها فلا بد له من تضحية أعظم، ومن توفير ما يقتصد من نفقات حربية من جراء تخفيف حدة جنون التسلح المسرف على مختلف ميادين التربية والتعليم ليشيع العلم في جميع بقاع الأرض بين جميع الشعوب وتتوفر أسباب العدل التربوي على جميع المستويات وفي المعمورة بأسرها في اطار تعاون قومي ودولي، ومناهج قومية ودولية عادلة لا تفريط فيها ولا خلل ولا محاباة ولا غدر.

محاور التراث الاسلامي

من هذه الفصول الدائرة حول آراء الماوردي ومذهبه العقلاني التوفيقي يتضح لنا ان محاور الثقافة الاسلامية والتراث الاسلامي هي:

١ - ان الاسلام عقيدة توحيد خالص لا تشوبه شائبة ولا مجال فيه لتصور تعدد في طبيعة الاله، وقد عالج الماوردي ذلك في كتابه الموسوم باعلام النبوة فاكتفينا في هذا المجال باقباس منه ملحقة بهذه الرسالة.

٢ - ان الفكر الاسلامي عني بقضية المنهج عناية بالغة يتجلى فيما دار من خلاف في صدد النقل والعقل وفي قضية التوفيق بين العقل والنقل وتحليل ملكات العقل وما حدث من خلاف في ازعومة الحدس التي حمل لواءها الصوفية وكان الغزالي يتصدر صفوف القائلين بذلك.

٣ ـ إن الاسلام الى جانب كونه عقيدة، فقد رسم للمسلمين تشريعًا له فلسفته وانه قرن ذلك بالحكمة فأثمر كل ذلك عن فقه وأصول فقه تكفلا بأن يصبح التشريع نمطًا تشريعيًا حيًا وان يُعنى به علم القانون الموازن ويرجو على يديه الخير، وان ذلك يتجلى في مجال يشغل أذهان المفكرين المعنيين بتطوير مبادئ القانون الدولي العام وحقوق الانسان تطويرًا يتكفل بإشاعة مبادئ المروءة ويحول دون القلق.

٤ ـ ان الاسلام منظومة أصيلة من مكارم الأخلاق المتكفلة في نظر قادة الفكر الاسلامي بالطمأنينة الروحية للأفراد والجماعات دون التسليم بتعارض خطير بين المصالح الفردية والمصلحة الاجتماعية نظرًا لمنطق التوازن بين هاتين المجموعتين من المصالح المتواشجة.

٥ ـ ان الصلة بين هذه العناصر الثقافية وثيقة متينة، فإن العقيدة الاسلامية المتفردة بتنزيه الوحدانية كل التنزيه تسلم بوحدة النوع البشري وضرورة التعايش السلمي العادل والتسامح الذي تمليه المروءة، والاسلام الى جانب كل ذلك يدعو لترسيخ قواعد العدل في مختلف الروابط بين جميع الشعوب الراغبة في التعايش وحسن الجوار والترافد في الخير.

٦ ـ لقد تكفلت الأخلاق الاسلامية بتوجيه المسلمين وارشادهم للسبيل المستقيم فلم تكن تلك الأخلاق نظرية فحسب أو مثالية تعيش في بروج عالية بل كانت نضالًا لا تلين في سبيل الحرية والعدل والخير وستبقى كذلك.

ملحق الكتاب

١ ـ أقباس من « أعلام النبوة »

٢ ـ معجم مفردات الماوردي

ملحق (١)

«أعلام النبوة»

الباب الأول: في مقدمة الأدلة

والأدلة ما أوصلت الى العلم بالمدلول عليه، والدليل معلوم بالعقل والمدلول عليه معلوم بالدليل فيكون العقل موصلًا الى الدليل وليس بدليل لأن العقل أصل كل معلوم من دليل ومدلول عليه ولذلك سمي أم العلم فصار العقل مستدلًا وان لم يكن دليلًا والعلم الحادث عنه ما تميز به الحق من الباطل والصحيح من الفاسد والممكن من الممتنع وهو على ضربين: علم اضطرار وعلم اكتساب، فأما علم الاضطرار فهو ما أدرك ببداهة العقول وهو نوعان: حس ظاهر، وخبر متواتر، وعلم الحس متأخر عن العقل وعلم الخبر متقدم عليه، ولا يفتقر علم الاضطرار الى نظر واستدلال لادراكه ببديهة العقل ويشترك فيه الخاصة والعامة ولا يتوجه اليه جحد ولا تحسن المطالبة فيه بدليل لأنه غاية لتناهي النظر.

«فصل» وأما علم الاكتساب فطريقه النظر والاستدلال لأنه غير مدرك ببديهة العقل، فصحّ أن يتوجه إليه الاعتراض فيه بطلب الدليل

عليه، فلذلك لم يتوصل إليه إلا بالنظر والاستدلال، وهو على ضربين: أحدهما ما كان من قضايا العقول، والثاني ما كان من أحكام السمع، فأما قضايا العقول فضربان: أحدهما ما علم استدلالًا بضرورة العقل، والثاني ما علم استدلالًا بدليل العقل، فأما المعلوم بضرورة العقل فهو ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كالتوحيد فيوجب العلم الضروري، وإن كان عن استدلال للوصول إليه بضرورة العقل، وأما المعلوم بدليل العقل فهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادعى النبوّة فيوجب علم الاستدلال ولا يوجب علم الاضطرار لحدوثه عن دليل العقل لا عن ضرورته، واختلف في أصل النبوّات على العموم هل يعلم بضرورة العقل أو بدليله على اختلافهم في التعبد بالشرائع هل اقترن بالعقل أو بعقبه فذهب من جعله مقترنًا بالعقل الى اثبات عموم النبوّات بضرورة العقل وذهب من جعله متأخرًا عن العقل الى اثباتها بدليل العقل وذهب أصحاب الإلهام الى إسقاط الاستدلال بقضايا العقول وجعلوا اثبات المعارف بالإلهام أصلًا يغني عن أصل، وهذا فاسد بقول الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ فجعله بالاعتبار مدركًا دون الالهام ويقال لمن أثبت المعارف بالالهام لِمَ قلت بالالهام، فإن استدل ناقض فإن قال قلته بالالهام قيل له انفصل عمن أسقط الالهام بالالهام، وعمن قال في الالهام بغير إلهامك في جميع أقوالك فلا تجد فصلًا، وكفى بذلك فسادًا.

«فصل» فإذا ثبت أن كلا الضربين مدرك بقضية العقل فيما علم بضرورته من التوحيد أو بدليله من النبوّة صار بعد العلم به واجبًا

واختلف في وجوبه هل وجب بما صار معلومًا به من قضية العقل أو بالسمع فذهب قوم الى وجوب التوحيد والنبوة بالعقل كما علم بالعقل ويكون التوحيد وعموم النبوات قبل السمع فرضًا، وذهب آخرون إلى وجوبهما بالسمع وان علما بالعقل لأن الوجوب تعبد لا يثبت الا بالسمع. واختلف من قال بهذا في وجوب ورود السمع به فأوجبه بعضهم ولم يوجبه آخرون منهم وأسقطوا فرض التوحيد عن العقلاء إذا لم يرد سمع بإيجابه وذهب آخرون الى أن ما علم بضرورة العقل من التوحيد واجب بالعقل وما علم بدليل العقل من النبوّة واجب بالسمع لأن التوحيد أصل والنبوّة فرع والاجتهاد فيهما فرض على أعيان ذوي العقول إذا اقترن بكمال عقله قوة الفطنة وصحة الروية فيستغني بكمال عقله وصحة رويته عن تنبيه ذوي العقول الوافرة ليصل باجتهاد عقله من اضطرار أو استدلال الى قضايا العقول ليصير عالمًا بها ومستغنيًا عن عقل غيره فيها وان ضعفت فطنته وقلت رويته لزمه أن يتنبه بذوي العقول على الوصول اليها بعقله لا بعقولهم فيعلمها بالتنبيه كما علمها غيره بالنظر وان لم يصل إليها بالتنبيه فليس بكامل العقل ويصير تبعًا لذوي العقول لأن عدم الموجب دال على سقوط الموجب.

«فصل» والعقل هو ما أفاد العلم بموجباته وقيل بل هو قوة التمييز بين الحق والباطل وقيل هو العلم بخفيات الأمور التي لا يوصل إليها إلا بالاستدلال والنظر وهو ضربان: غريزي هو أصل ومكتسب هو فرع، فأما الغريزي فهو الذي يتعلق به التكليف ويلزم به التعبد، وأما المكتسب فهو الذي يؤدي الى صحة الاجتهاد وقوة النظر

ويمتنع أن يتجرد المكتسب عن الغريزي ولا يمتنع أن يتجرد الغريزي عن المكتسب لأن الغريزي أصل يصح قيامه بذاته والمكتسب فرع لا يصح قيامه إلا بأصله. ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلًا لأنه من نتائجه ولا اعتبار بالنزاع في التسمية إذا كان المعنى مسلّمًا.

« فصل » وأما أحكام السمع فمأخوذة عمن يلزم طاعنه من الرسل والعقل مشروط في التزامها وان لم يكن السمع مشروطًا في قضايا العقول. وما يتضمنه السمع نوعان: تعبد وانذار، فالتعبد الأوامر والنواهي، والانذار الوعد والوعيد فإن جمع الرسول بين التعبد والانذار فهو الشرع الكامل المغني عن غيره وان انفرد بالتعبد دون الانذار فإن تقدمه انذار غيره كمل الشرع بتعبده وانذار من تقدمه وان لم يتقدمه انذار من غيره، أما في مبادئ النبوات أو في من لم تبلغهم دعوة الأنبياء فقد اختلف في قضايا العقول هل تقتضي الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، فذهب فريق الى اقتضائها لذلك فعلى هذا يكون شرعًا كمل بتعبد الرسول وانذار العقول، وذهب فريق الى أن قضايا العقول لا تقتضي ثوابًا ولا عقابًا، فعلى هذا اختلف في التعبد هل يكون مستحقًا على ما تقدم من نعم الله تعالى على خلقه أو لجزاء مستقبل فذهب فريق الى استحقاقه بسابق النعمة فإن وعد الله تعالى ثوابًا عليه كان تفضلًا منه يستحق بالوعد دون التعبد فعلى هذا يكون التعبد فرضًا مستحقًا يقتضي تركه عقابًا وان لم يقتض فعله ثوابًا، وذهب آخرون الى استحقاقه بما يقابله من الجزاء بالثواب عليه وما تقدم من النعمة تفضل منه فعلى هذا يكون التزام التعبد مستحبًا وليس بمستحق فلا يلزم على تركه عقاب كما

لم يستحق على فعله ثواب لأنه لم يقترن له وعد بثواب يوجب التزام التعبد وان انفرد الرسول بالانذار دون التعبد فالانذار لا يكون إلا على فعل وإلا كان عبثًا لا يصدر عن كليم، فإن كان انذاره على شرع تقدمه تضمن إنذاره إثبات ذلك الشرع وكان هذا المنذر من أمة ذلك المتعبد وان كان المتعبد قد أنذر كان هذا الانذار تأكيدًا ولم يحتج هذا المنذر إلى اظهار معجز وان لم يكن المتعبد قد أنذر تكامل شرع المتعبد بانذار المتأخر وتكامل انذار المتأخر بتعبد المتقدم واحتاج هذا المنذر الى اظهار معجز الى انذاره موجب لكمال الشرع وان أنذر المتأخر على فعل الخير واجتناب الشر خرج عن حكم الشرع الى الوعظ والزجر بأمر الهي يستحق له بسط اليد في الانكار واستيفاء ما تضمنه الانذار.

الباب الثاني: في معرفة الاله المعبود

لا يصح التعبد ببعثة الرسل إلا بعد معرفةالمعبود المرسل ليعلم أنهم رسل مطاع معبود فيطاعوا لفرض طاعة المعبود، والمعبود هو الله عز وجل المنعم على عباده بما كلفهم من عبادته وافترض عليهم من طاعته بعد النعمة عليهم بخلق ذواتهم والإرشاد إلى مصالحهم واستودعهم علم اضطرار يدرك ببداية العقول، وعلم اكتساب يدرك بالفكر والنظر، ولما كانوا محجوبين عن ذاته لم يدركوه ببداية الحواس اضطرارًا، وقد ظهر من إظهار آثار صنعتـه واتقان حكمته ما يوصل إلى معرفة ذاته وصفاته اكتسابًا لإدراكها بالاعتبار والنظر،

ولو شاء لخلق ما يدرك ببداية الحواس، لكن معرفته بالاستدلال أبلغ في الحكمة لظهور التباين في الرتبة فلذلك ما امتنع الوصول إلى معرفته اضطراراً ووصل إليها استدلالاً واكتسابًا يخرج عن بداية العقول إلى استدلال معقول. (والذي يؤدي إلى معرفته جل جلاله ثلاثة فصول) . أحدهما أن العالم محدث وليس بقديم، والثاني أنْ للعالم محدثًا قديمًا، والثالث انه واحد لا شريك له. « فأما الفصل الأول » في حدوث العالم، فالمحدَث ما كان له أول، والقديم ما لا أول له، والدليل على حدوث العالم شيئان ★ أحدهما أن العالم جواهر وأجسام، لا تنفك عن أعراض محدثة من اجتماع وافتراق وحركة وسكون، وإنما كانت الأعراض محدثة لأمرين أحدهما، أنه لا يصح قيامها بذواتها، والثاني لوجودها بعد عدمها، وزوالها بعد وجودها، وما لم ينفك عن الأعراض المحدثة لم يسبقها، لأنه لو سبقها لكان لا مجتمعًا ولا مفترقًا ولا متحركًا ولا ساكنًا، وهذا مستحيل فاستحال سبقه، وما لم يسبق المحدث فهو محدث « فإن قيل » فليس يستنكر أن تكون الحوادث الماضية لا أول لها، فلم يلزم حدوث العالم « قيل » إذا كان لكل واحد من الحوادث أول استحال أن لا يكون لجميعها أول لأنها ليست غير آحادها، فصارت جميعها محدثة لأنها ذوات أوائل محدثة ★ والدليل الثاني على حدوث العالم وجوده محدودًا متناهي الأجزاء والأبعاض وما تناهت أجزاؤه وأمكن توهم الزيادة عليه والنقصان منه كان تقديره على ما هو به دليلًا، على أن غيره قدره إذ ليس كون ذاته على صفة بأولى من كونه على غيرها لولا تدبر غيره لها « فإن قيل » فلم لا كانت طينته قديمة

وأعراض تركيبه وتصويره حادثة، كأفعال الله تعالى حادثة عن ذاته القديمة «قيل» لأن حدوث أعراضه فيه، وهو لا ينفك منها فصار محدثًا بها وأفعال الله تعالى حادثة في غيره، فلم يمنع حدوثها من قدمه، ولو حدثت فيه لمنعت من قدمه. «وأما الفصل الثاني» أن للعالم محدثًا قديمًا فالدليل على أنه له محدثًا قديمًا شيئان أحدهما انه لما استحال أن يكون العالم محدثًا لذاته لافضائه الى وجوده قبل حدثه دل على أن محدثه غيره. والثاني أن وجود ما لم يكن يوجب أن يقتضي موجدًا كما اقتضى المبنى بانيًا والمصنوع صانعًا والدليل على قدم محدثه شيئان. أحدهما انه لا أول له وما لا أول له قديم. والثاني أنه لو لم يكن قديمًا لاحتاج إلى محدث ولاحتاج محدثه إلى محدث ولا تنتهي إلى ما لا غاية له فامتنع وثبت قدمه انه لم يزل ولا يزال فلم يكن له أول ولا يكون له آخر وإذا كان محدثه قديمًا وجب أن يكون قادرًا مريدًا والدليل على قدرته انه يصح منه أن يفعل ولا يفعل مع انتفاء الموانع وقد فعل فدل وجود الفعل منه على قدرته عليه والدليل على أنه مريد أنه لما وجد منه الفعل وهو غير ساه ولا مكره ولا عابث لانتفاء السهو عنه بعمله وانتفاء الاكراه عنه بقدرته وانتفاء العبث عنه بحكمته دل على ارادته كما كانت كتابة الكاتب مع انتفاء هذه العوارض دليلًا على إرادة كتابته فصار إحداثه للعالم دليلًا على قدمه وحدوث أفعاله وقدمه يوجب أن تكون صفات ذاته قديمة لقدمه وحدوث أفعاله يوجب أن تكون صفات أفعاله محدثة «وأما الفصل الثالث» انه واحد لا شريك له ولا مثل فالدليل عليه شيئان: أحدهما أن عموم قدرته شامل لجميع المحدثات فوجب أن يكون

محدث بعضها محدثًا لجميعها إذ ليس بعضها بأخص بقدرته من بعض فأوجب تكافؤ الأمرين عموم الجميع. والثاني أنه لو كان معه غيره لم يخل أن يكون مماثلًا أو مخالفًا فإن خالفه بطل أن يكون قادرًا وان ماثله استحال وجود إحداث واحد من محدثين كما استحال وجود حركة واحدة من متحركين. وذهب الثنوية من المتباينة إلى إثبات قديمين هما عندهم نور وظلمة يحدث الخير عن النور والشر عن الظلمة وهذا فاسد من وجهين. أحدهما أن النور والظلمة لا ينفكان أن يكونا جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا، وجميعها محدثة فدل على حدوثهما. والثاني أن الظلمة ليست بذات وإنما هي فقد النور عما يقبل النور ولهذا إذا فقدنا النور في الهواء تصورناه مظلمًا فلم يجز أن يوصف بقدم ولا يضاف إليها فعل. وذهب المجوس إلى أن الله تعالى والشيطان فاعلان فالله تعالى فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والشيطان فاعل الشر وخالق الحيوان الضار، قالوا لأن فاعل الشر شرير ويتعالى الله عن هذه الصفة وجعلوا الله تعالى جسمًا وإن كان قديمًا. واختلفوا في قدم الشيطان، فقال به بعضهم وامتنع من قدمه زرادشت وأكثرهم واختلفوا في علة حدوثه فزعم زرادشت ان الله تعالى استوحش ففكر فكرة رديئة فتولد منها (اهرمن) وهو ابليس. وقال غيره بل شك فتولد الشيطان من شكه وقال آخرون بل حدث عفن فتولد الشيطان من عفنه وهذه أقاويل تدفعها العقول «أما جعلهم الله تعالى جسمًا» فدليلنا على حدوث الأجسام يمنع أن يكون الله تعالى مع قدمه جسمًا ★ ودليلنا على الثنوية يمنع أن يكون الشيطان معه ثانيًا وإثبات قدرته يمنع أن يكون

مغلوبًا وعلمه يمنع أن يكون شاكًا أو مفكرًا وانتفاء الحزن عنه يمنع أن يكون مستوحشًا وامتناع الفساد عليه يمنع أن يكون عفنًا. وقولهم ان فاعل الشر شرير قيل خروجه عن قدرته مثبت لعجزه فوجب أن يدخل في عموم قدرته.

« فصل » فأما النصارى فقد كانوا قبل أن تنصّر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوّة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد تنصّر قسطنطين وهو أول من تنصر من ملوك الروم، فقال أوائل النسطورية أن عيسى هو الله، وقال أوائل اليعاقبة انه ابن الله، وقال أوائل الملكانية ان الآلهة ثلاثة أحدهم عيسى. ثم عدل أواخرهم عن التصريح بهذا القول المستنكر حين استنكرته النفوس ودفعته العقول، فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد هو ثلاثة أقانيم: أقنوم الآب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس وانها واحدة في الجوهرية وان أقنوم الآب هو الذات وأقنوم الابن هو الكلمة وأقنوم روح القدس هو الحياة، واختلفوا في الأقانيم فقال بعضهم هي خواص وقال بعضهم هي أشخاص، وقال بعضهم هي صفات وقالوا ان الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا في الاتحاد فقال النسطورية معنى الاتحاد أن الكلمة ظهرت حتى جعلته هيكلًا وان المسيح جوهران أقنومان أحدهما إلهي والآخر إنساني فلذلك صح منه الأفعال الإلهية من اختراع الأجسام وإحياء الموتى والأفعال الانسانية من الأكل والشرب. وقال اليعاقبة: الاتحاد هو الممازجة حتى صار منها شي ثالث نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار إنسانًا هو المسي وهو جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين جوهر لاهوتي وجو

ناسوتي. وقال الملكانية: المسيح جوهران أقنوم واحد، وليس لهذه المذاهب شبهة تقبلها العقول وفسادها ظاهر في المعقول ★ أما قولهم ان الله تعالى جوهر فقد دللنا على حدوث الجواهر فاستحال أن يكون القديم جوهرًا. وأما قولهم أنه ثلاثة أقانيم فإن جعلوها أشخاصًا قالوا بالتثليث وامتنعوا من التوحيد وقد دللنا على أن القديم واحد وإن جعلوا الأقانيم خواص وصفات لذات واحدة فقد جعلوه أبًا وابنًا من جوهر أبيه فشركوا بينهما في الجوهر الإلهي وفضلوه على الآب بالجوهر الانساني فلم يكن مع اشتراكهما في الإلهي أن يتولد من الآب بأولى أن يتولد منه الآب مع تفضيله بالجوهر الإنساني. وكيف يكون قديمًا ما تولد عن قديم وإنما ظهرت منه الأفعال الإلهية لأنها من قبل الله تعالى إظهارًا لمعجزته وليست من فعله كفلق البحر لموسى عليه السلام وليس ذلك من إلهية موسى وقولهم جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي فناسوت المسيح كناسوت غيره من الأنبياء وقد زال ناسوته فبطل لاهوته.

«فصل» فإذا ثبت ان الله تعالى واحد قديم فقد اختلف في معنى وحدانيته فقالت طائفة المراد بأنه واحد وان جميع المحدثات منسوبة إلى قدرة واحدة أحدث القادر بها جميع المحدثات. وقالت طائفة أخرى: المراد به نفي القسمة عن ذاته واستحال التبعض والتجزئة في صفته. وقال الجمهور وهو المذهب المشهور انه واحد الذات قديم الصفات تفرد بالقدم عن شريك مماثل واختص بالقدرة عن فاعل معادل لا شبه لذاته تنتفي عنه الحوادث والأعراض ولا تناله المنافع والمضار ولا ينعت بكل ولا بعض ولا يوصف بمكان يحل فيه أو

يخلو منه لحدوث الأمكنة واستحالة التجزئة ﴿وليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ كما وصف نفسه في كتابه ودلت عليه آثار صنعته واتقان حكمته، وقد سئل علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه عن العدل والتوحيد فقال: التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه ففصح بما بهر إيجازه وقهر إعجازه. وقد لحظ دلائل التوحيد من السعداء من قال:

أيا عجبًا كيف يعصى الإله أم كيف يجحده جاحد
وفي كل شيء له شاهد دليل على أنه واحد

الباب الثالث: في صحة التكليف

التكليف هو إلزام ما ورد بها لشرع تعبدًا وهو نوعان: أحدهما ما تعلق بحقه من أمر بطاعة ونهي عن معصية، والثاني ما تعلق بحقوق عباده من تقدير الحقوق وتقرير العقود ليكونوا مدبرين بشرع مسموع ومنقادين لدين متبوع فلا تختلف فيه الآراء ولا تتبع فيه الأهواء وليعلموا به ابتداء النشأة وانتهاء الرجعة فتصلح به سرائرهم الباطنة وتخشع له قلوبهم القاسية وتجتمع به كلمتهم المتفرقة وتتفق عليه أحوالهم المختلفة ويسقط به تنازعهم في الحقوق المتجاذبة ويكونوا على رغب في الثواب يبعثهم على الخير ورهب من العقاب يكفهم عن الشر وهذه أمور لا يصلح الخلق إلا عليها ولا يوصل بغير الدين المشروع إليها إذ ليس في طباع البشر أن يتفقوا على مصالحهم من غير وازع ولا يتناصفوا في الحقوق من غير دافع لحرصهم على

اختلاف المنافع وبهذا يفسد ما ذهبت إليه البراهمة من الاقتصار عن قضايا العقول وابطال التعبد بشرائع الرسل فالتكليف حسن في العقول إذا توجه الى من علمت معصيته واستحسنه المعتزلة لأن فيه تعريضاً للثواب ولم يستحسنه الاشعرية لأنه بالمعصية معرض للعقاب والأول أشبه بمذهب الفقهاء وإن لم يعرف لهم فيه قول يحكى، واختلف في التكليف هل يكون معتبراً بالأصلح فالذي عليه أكثر الفقهاء انه معتبر بالأصلح لأن المقصود به منفعة العباد. وذهب فريق من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه موقوف على مشيئة الله تعالى من مصلحة وغيرها لأنه مالك لجميعها فمن اعتبر الأصلح منع من تكليف ما لا يطاق ومن اعتبره بالمشيئة جوز تكليف ما لا يطاق ويصح تكليف ما لحقت فيه المشقة المحتملة واختلف في صحة التكليف فيما لا مشقة فيه فجوزها الفقهاء ومنع منها بعض المتكلمين، وقد ورد التعبد بتحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة وليس فيه مشقة وإذا اعتبر التكليف بالاستطاعة لم يتوجه الى ما خرج عن الاستطاعة واختلف في المانع منه فقال فريق منع منه العقل لامتناعه فيه وقال فريق منع منه الشرع وإن لم يمنع منه العقل بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾.

«فصل» فإذا تقرر شروط التكليف مع كونه حسناً فقد اختلف في وجوبه فأوجبه من اعتبر الأصلح وجعله مقترناً بالعقل لأنه من حقوق حكمته ولم يوجبه من حمله على الارادة لأن الواجب يقتضي علوّ الموجب وهذا منتف عن الله تعالى واختلف من قال بهذا في تقدم العقل على الشرع فقال فريق: يجوز أن يقترن بالعقل ويجوز أن

يتأخر عنه بحسب الارادة ولا يجوز أن يتقدم على العقل لأن العقل شرط في لزوم التكليف. وقال فريق: بل يجب أن يكون التكليف واردًا بعد كمال العقل ولا يقترن به كما يتقدم عليه لقول الله تعالى ﴿أيحسب الانسان أن يترك سدى﴾ وهذه صفة متوجهة إليه بعد كمال عقله.

«فصل» وقد استقر بما قدمناه أن التكليف الشرعي ما تضمنه الأوامر والنواهي في حقوق الله تعالى وحقوق عباده والمأمور به ضربان واجب وندب فالواجب ما وجب أن يفعل والندب ما الأولى أن يفعل والمنهى عنه ضربان مكروه ومحظور فالمحظور ما وجب تركه والمكروه ما الأوْلى تركه، فأما المباح فما استوى فعله وتركه فلا يجب أن يفعل ولا الأوْلى أن يفعل ولا يجب أن يترك ولا الأوْلى أن يترك واختلف في دخول المباح في التكليف فذهب بعض أصحاب الشافعي رحمه الله إلى دخوله في التكليف واختلف قائل هذا هل دخل فيه بإذن أو بأمر على وجهين أحدهما بإذن ليخرج حكم الندب والثاني بأمر دون أمر الندب كما أن أمر الندب دون أمر الواجب وذهب آخرون من أصحاب الشافعي رحمه الله إلى خروجه من التكليف بإذن أو أمر لاختصاص التكليف بما تضمنه ثواب أو عقاب واتفقوا في المباح لانه لا يستحق عليه حمد ولا ذم ويخرج عن القبيح واختلفوا في دخوله في الحسن فأدخله بعضهم فيه وأخرجه بعضهم منه.

«فصل» والأمر بالتكليف هو استدعاء الطاعة بالانقياد للفعل واختلفوا في اقتران الإرادة به هل يكون شرطًا في صحته فذهب

الأشعري إلى أن الإرادة غير معتبرة فيه ويجوز أن يأمر بما لا يريده ويكون أمرًا كالذي يريده وذهب المعتزلة إلى أنه لا يكون أمرًا إلا بالإرادة فإن لم تعلم إرادته لم يكن أمرًا. واختلفوا هل تعتبر إرادة الأفراد إرادة المأمور به فاعتبر بعضهم إرادة الأمر المنطوق به واعتبر آخرون منهم إرادة الفعل المأمور. به والذي عليه جمهور الفقهاء أن الأمر دليل على الإرادة وليست الارادة شرطًا في صحة الأمر. وان كانت موجودة مع الأمر فيستدل بالأمر على الارادة ولا يستدل بالارادة على الأمر.

« فصل » ومن صحة الأمر أن يكون بما لا يمنـع منه العقل فإن منع منه العقل لم يصح الأمر له لخروج التكليف عن محظورات العقول واختلف هل يعتبر صحته بحسنه في العقل فاعتبره فريق وأسقطه فريق. وإذا لم يكن يستوعب نصوص الشرع قضايا العقول كلها جاز العمل بمقتضى العقل فيها واختلف في إلحاقها بأحكام الشرع فألحقها فريق بها وجعلها داخلة فيها لأن الشرع لا يخرج عن مقتضاها وأخرجها فريق منها وان جاز العمل بها كالمشروع لأن الشرع مسموع والعقل متبوع.

« فصل » والأمر يكون بالقول أو ما قام مقام القول إذا عقل منه معنى الأمر واختلف فيه متى يكون أمرًا. فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يكون أمرًا وقت القول ويتقدم على الفعل وذهب شاذ من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يكون أمرًا وقت الفعل وما تقدمه من القول بالأمر وليس بأمر وهذا فاسد لأن الفعل يجب بالأمر فلو لم يكن ما تقدمه أمرًا لاحتاج مع الفعل الى تجديد أمر.

« فصل » والأمر ضربان: أمر إعلام وأمر إلزام فأما أمر الاعلام فمختص بالاعتقاد دون الفعل ويجب أن يتقدم الأمر على الاعتقاد بزمان واحد وهو وقت العلم به، وأما أمر الالزام فمتوجه إلى الاعتقاد بزمان واحد وهو وقت العلم به، وأما أمر الالزام فمتوجه إلى الاعتقاد والفعل فيجمع بين اعتقاد الوجوب وإيجاد الفعل ولا يجزئه الاقتصار على أحدهما فإن فعله قبل اعتقاد وجوبه لم يجزه وان اعتقد وجوبه ولم يفعله كان مأخوذًا به ولا يلزم تجديد الاعتقاد عند فعله إذا كان على ما تقدم من اعتقاده لأن الاعتقاد تعبد التزام والفعل تأدية مستحق، ويجب أن يتقدم الأمر على الفعل بزمان الاعتقاد واختلف في اعتبار تقديمه بزمان التأهب للفعل على مذهبين أحدهما وهو قول شاذ من الفقهاء يجب تقديمه على الفعل بزمانين أحدهما زمان الاعتقاد والثاني زمان التأهب للفعل وبه قال من المتكلمين من اعتبر القدرة قبل الفعل والمذهب الثاني وهو قول جمهور الفقهاء يعتبر تقديم الأمر على الفعل بزمان الاعتقاد وحده والتأهب للفعل شروع فيه فلم يعتبر تقدمه عليه وبه قال من المتكلمين من اعتبر القدرة مع الفعل.

الباب الرابع: في إثبات النبوّات

والأنبياء هم رسل الله تعالى إلى عباده بأوامره ونواهيه زيادة على ما اقتضته العقول من واجباتها وإلزامًا لما جوّزته من مباحاتها لما أراده الله تعالى من كرامة العاقل وتشريف أفعاله واستقامة أحواله

وانتظام مصالحه حين هيأه للحكمة وطبعه على المعرفة ليجعله حكيمًا وبالعواقب عليمًا لأن الناس بنظرهم لا يدركون مصالحهم بأنفسهم ولا يشعرون لعواقب أمورهم بغرائزهم ولا ينزجرون مع اختلاف أهوائهم دون أن يرد عليهم آداب المرسلين وأخبار القرون الماضين فتكون آداب الله فيهم مستعملة وحدوده فيهم متبعة وأوامره فيهم ممتثلة ووعده ووعيده فيهم زاجرًا وقصص من غبر من الأمم واعظًا فإن الأخبار العجيبة إذا طرقت الأسماع والمعاني الغريبة إذا أيقظت الأذهان استمدتها العقول فزاد علمها وصح فهمها وأكثر الناس سماعًا أكثرهم خواطر وأكثرهم تفكرًا وأكثرهم تفكرًا أكثرهم علمًا وأكثرهم علمًا أكثرهم عملًا فلم يوجد عن بعثة الرسل معدل ولا منهم في انتظام الحق بدل وأنكر فريق من الأمم نبوّات الرسل وهم فيها ثلاثة أصناف أحدهما: ملحدة دهرية يقولون بقدم العالم وتدبير الطبائع فهم بإنكار المرسل أجدر أن يقولوا بإنكار الرسل. والصنف الثاني: براهمة موحدة يقولون بحدوث العالم ويجحدون بعثة الرسل ويبطلون النبوات وهم المنسوبون إلى بهر من صاحب مقالتهم وشذ فريق منهم فادعى انه آدم أبو البشر ومنهم من قال هو ابراهيم ومن قال من هذه الفرقة الشاذة منهم أنه أحد هذين أقر بنبوتهما وأنكر نبوّة من سواهما وجمهورهم على خلاف هذه المقالة في اعتزائهم لصاحب مقالتهم وإنكار جميع النبوّات عمومًا والصنف الثالث: فلاسفة لا يتظاهرون بإبطال النبوّات في الظاهر وهم مبطلوها في تحقيق قولهم لأنهم يقولون ان العلوم الربانية بعد كمال العلوم الرياضية من الفلسفة والهندسة ليضعها من كملت رياضته إذا كان

عليها مطبوعًا. واختلف من أبطل النبوّات في علة أبطالها فذهب بعضهم إلى أن العلة في إبطالها ان الله تعالى قد أغنى عنها بما دلت عليه العقول من لوازم ما تأتي به الرسل وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أنه لا يمنع ما دلت عليه العقول جواز أن تأتي به الرسل وجوبًا ولو كان العقل موجبًا لما امتنع أن تأتي به الرسل وجوبًا ولو كان العقل موجبًا لما امتنع أن تأتي به الرسل تأكيدًا كما تترادف دلائل العقول على التوحيد ولا يمنع وجود بعضها من وجود غيرها، والثاني انه لا تستغني قضايا العقول عن بعثة الرسل من وجهين: أحدهما أن قضايا العقول قد تختلف فيما نكافأت فيه أدلتها فانحسم ببعثة الرسل اختلافها والثاني أنه لا مدخل للعقول فيما تأتي به الرسل من الوعد والوعيد والجنة والنار وما يشرعونه من أوصاف التعبد الباعث على التأله فلم يغن عن بعثة الرسل وذهب آخرون منهم إلى أن العلة في إبطال النبوّات ان بعثة الرسل إلى من يعلم من حالهم انهم لا يقبلون منهم ما بلغوه إليهم عبث يمنع من حكمة الله تعالى وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أنه ليس بعبث أن يكون فيهم من يقبله كما لم يكن فيما نصبه الله تعالى من دلائل العقول على توحيده عبثًا وإن كان منهم من لا يستدل به على نوحيده كذلك بعثة الرسل، والثاني ان وجود من قبله فيهم على هذا التعليل يوجب بعثة الرسل وهم يمنعون من ارسالهم الى من يقبل ومن لا يقبل فبطل هذا التعليل، وقال آخرون منهم: بل العلة فيه ان ما جاء به الرسل مختلف ينقض بعضه بعضًا ونسخ المتأخر ما شرعه المتقدم وقضايا العقول لا تتناقض فلم يرتفع بما يختلف ويتناقض وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أن ما

جاء به الرسل ضربان: أحدهما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد وهو التوحيد وصفات الرب والمربوب فلم يختلفوا فيه وأقوالهم متناصرة عليه، والضرب الثاني ما يجوز أن يكون من العبادات على وجه ويجوز أن يكون على خلافه ويجوز أن يكون في وقت ولا يجوز أن يكون في غيره وهذا النوع هو الذي اختلفت فيه الرسل لاختلاف أوقاتهم إما بحسب الأصلح وإما بحسب الإرادة وهذا في قضايا العقول جائز. والوجه التاني أن قضايا العقول قد تختلف فيها العقلاء ولا يمنع ذلك أن يكون العقل دليلّا كذلك ما اختلف فيه الرسل لا يمنع أن يكون حجة، وقال آخرون منهم: بل العلة في ابطال النبوات انه لا سبيل الى العلم بصحتها لغيبها وان ظهور ما ليس في الطباع من معجزاتهم ممتنع الطباع الدافعة لها فهذا فاسد من وجهين: أحدهما ان المعجزات من فعل الله تعالى فيهم فخرجت عن حكم طباعهم، والثاني انهم لما تميزوا بخروجهم عن الطباع من الرسالة تميزوا بما يخرج عن عرف الطباع من الإعجاز، وقال آخرون منهم: بل العلة في ابطال النبوّات ان ما يظهرونه من المعجز الخارج عن العادة قد يوجد مثله في أهل الشعبذة والمخرقة وأهل النار نجيات وليس ذلك من دلائل صدقهم فكذلك أحكام المعجزات وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أن الشعبذة نظهر لذوي العقول وتندلس على الغر الجهول فخالفت المعجزة التي تذهل لها العقول؛ والثاني: ان الشعبذة تستفاد بالتعليم فيتعلمها من ليس يحسنها فيصير مكافأة لمن أحسنها ويعارضها بمثلها والمعجزة مبتكرة لا يتعاطاها غير صاحبها ولا يعارضه أحد بمثلها كما انقلبت عصى موسى حية تسعى تلتقف ما

أفكه السحرة فخرّوا له سجدًا ، ولئن كان في ابطاله هذه الشبهة دليل على اثباتها فيستدل على اثبات النبوات من خمسة أوجه وإن اشتملت تلك الأجوبة على بعضها : أحدها ان الله تعالى منعم على عباده بما يرشدهم إليه من المصالح ولما كان في بعثة الرسل ما لا تدركه العقول كان ارسالهم من عموم المصالح التي تكفل بها ، والثاني أن فيما تأتي به الرسل من الجزاء بالجنة ثوابًا على الرغبة في فعل الخير وبالنار عقابًا يبعث على الرهبة في الكف عن الشر صار سببًا لائتلاف الخلق وتعاطي الحق ، والثالث ان في غيوب المصالح ما لا يعلم إلا من جهة الرسل فاستفيد بهم ما لم يستفد بالعقل ، والرابع أن التأله لا يخلص إلا بالدين والدين لا يصلح إلا بالرسل المبلغين عن الله تعالى ما كلف ، والخامس ان العقول ربما استكبرت من موافقة الاكفاء ومتابعة النظراء فلم يجمعهم عليه إلا طاعة المعبود فيما أداه رسله فصارت المصالح بهم أعم والاتقان بهم أتم والشمل بهم أجمع والتنازع بهم أمنع ، ويجوز اثبات التوحيد والنبوّات بدقيق الاستدلال كما يجوز بجليه فإن ما دق في العقول هو أبلغ في الحكمة وقد تلوّح لابن الرومي هذا المعنى فنظمه في شعره فقال :

غموض الحق حين يذب عنه　　يقلل ناصر الخصم المحق
يجل عن الدقيق عقول قوم　　فيقضي للمجل على المدق

« فصل » فإذا ثبت جواز النبوّات وبعثة الرسل بالعبادات فهم رسل الله تعالى الى خلقه إما بخطاب مسموع أو بسفارة ملك مُنزل ومنع قوم من مثبتي النبوّات أن تكون نبوّتهم عن خطاب أو نزول ملك لانتفاء المخاطبة الجسمانية عنه تعالى لأنه ليس بجسم والملائكة

من العالم العلوي بسيط لا تهبط كما أن العالم السفلي كثيف لا يعلو
واختلف من قال بهذا فيما جعلهم به أنبياء فقال بعضهم: صاروا أنبياء
بالإلهام لا بالوحي، وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أن ما بطل به
إلهام المعارف في التوحيد كان ابطال المعارف به في النبوّة أحق
والثاني ان الإلهام خفي غامض يدعيه المحق والمبطل فإن ميزوا
بينهما طلب امارة وان عدلوا عن الإلهام فذلك دليل يبطل الإلهام
وقال آخرون ومنهم إنما صاروا أنبياء لأن الله تعالى في العالم خواص
وأسرارًا تخالف مجرى الطبائع فمن أظفره الله تعالى بها من خلقه
استحق بها النبوّة. وهذا فاسد من وجهين: أحدهما خفاؤها فيه غير
دليل على صدقه، والثاني انه يكون نبيًا عن نفسه لا عن ربه فصار
كغيره، وقال آخرون: بل صاروا أنبياء لأن الله تعالى خصهم من
كمال العقود بما يتوصلون به الى حقائق الأمور فلا يشتبه عليهم منها
ما يشتبه على غيرهم فصاروا أنبياء عن عقولهم لا عن ربهم. وهذا
فاسد من وجهين: أحدهما ان هذا يقتضي فضل العلم في حقه ولا
يقتضيه في حق غيره، والثاني انه أن أخبر عن نفسه لم يكن رسولًا
وان أخبر عن ربه كان كاذبًا، وقال آخرون: إنما صاروا أنبياء لأن
النور فيهم صفًا ونما بالنور الأعظم الإلهي الذي تخلص به الافهام
وتصح به الأوهام حتى ينتقلوا إلى الطباع الروحانية ويزول عنهم كدر
الطباع البشرية فيخرجوا عن شبح الكائنات بصفاء نورهم وخلاصهم،
وهذا قول الثنوية. وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أنهم دفعوا أسهل
الأمرين من بعثة الرسل بأغلظهما من اعطاء نوره وأولى أن يدفعوا عن
الأغلظ بما دفعوا به عن الأسهل، والثاني أنهم أثبتوا به ممازجة الباري

سبحانه فيما اختص بذاته،٠ ومخالفة الذات تمنع من ممازجته ★ والجواب عما قالوه من امتناع المخاطبة الجسمانيه عمن ليس بجسم من وجهين أحدهما أنه لا يمتنع أن يظهر منه كخطاب الأجسام وإن لم يكن جسمًا كما يظهر منه كأفعال الأجسام وإن لم يكن جسمًا. والثاني ان الله تعالى يجوز أن يودع خطابه في الأسماع حتى تعيه الآذان وتفهمه القلوب بقدرته التي أخفاها عن خلقه ★ والجواب عما ذكر من أن جرم الملائكة علوي لا ينهبط من وجهين: أحدهما أنه ليس يمتنع أن ينتقل جرم سماوي لطيف إلى جرم أرضي كثيف اما بزيادة أو انقلاب كما يقولون في العقل والنفس انهما جرمان علويان هبطا الى الجسم فحلا فيه. والناني أنهم يقولون بانقلاب الاجرام الطبيعيات فيقولون ان الهوى المركب من حرارة رطوبة إذا ارتفعت حرارته ببرودة صار ماء باردًا وان الماء المركب من برودة ورطوبة إذا ارتفعت برودته بحرارة صار هواء وان الهواء المركب من حرارة رطوبة إذا ارتفعت رطوبته بيبوسة صار نارًا فإذا جاز ذلك عندهم في انقلاب الطبائع كان في فعل الله تعالى أجوز وهو عليها أقدر ولا يمكن أن يدفع أقاويلهم الخارجة عن قوانين الشرع إلا بمثلها وان خرج عن حجاج أمثالنا لينقض قولهم بقولهم فلا يتدلس به باطل ولا يضل به جهول فما يضل عن الدين إلا قادح في أصوله ومزر على أهله.

« فصل » فإذا أثبت أن النبوّة لا تصح إلا ممن أرسله الله تعالى بوحيه اليه فصحتها فيه معتبرة بنلاثة شروط تدل على صدقه وجوب طاعته ★ أحدها أن يكون مدعي النبوّة على صفات يجوز أن يكون

مؤهلًا لها لصدق لهجته وظهور فضله وكمال حاله فإن اعتوره نقص أو ظهر منه كذب لم يجز أن يؤهـل للنبـوة من عدم آلتها وفقد أمانتها ★ بعث رسول الله (ﷺ) خالد بن الوليد إلى بعض أحياء العرب يدعوهم إلى الإسلام فقالوا يا خالد صف لنا محمدًا قال بإيجاز أم بإطناب، قال بإيجاز قال هو رسول الله والرسول على قدر المرسل ★ والشرط الثاني إظهار معجز يدل على صدقه ويعجز البشر عن مثله لتكون مضاهية للأفعال الإلهية ليعلم أنها منه فيصح بها دعوى رسالته لأنه لا يظهرها من كذب عليه ويكون المعجز دليلًا على صدقه وصدقه دليلًا على صحة نبوّته ★ والشرط الثالث أن يقرن بالمعجز دعوى النبوّة فإن لم يقترن بالمعجزة دعوى لم يصر بظهور المعجزة نبيًا لأن المعجز يدل على صدق الدعوى فكان صفة لها فلم يجز أن تثبت الصفة قبل وجود الموصوف فإن تقدم ظهور المعجز على دعوى النبوّة كان تأسيسًا للنبوّة ككلام عيسى عليه السلام في المهد تأسيسًا لنبوته فاحتاج مع دعوى النبوّة إلى إحداث معجزة يقترن بها ليدل على صدقه فيها وان تقدمت دعوى النبوّة على المعجز اكتفى بحدوث المعجز بعدها عن اقترانه بها لأن اصطحابه للدعوى مقترن بالمعجز فإن ظهر المعجز المقترن بالدعوى لبعض الناس دون جميعهم نظر، فإن كانوا عددًا يتواتر بهم الخبر ويستفيض فيهم الاثر كان الغائب عنه محجوجًا بالمشاهد له في لزوم الإجابة والانقياد للطاعة كما يكون العصر الثاني محجوبًا بالعصر الأول وإن كان المشاهد للمعجز عددًا لا يستفيض بهم الخبر ولا يتواتر بهم الأثر لإمكان تواطئهم على الكذب ويتوجه إلى مثلهم الخطأ والزلل

كان المعجز حجة عليهم ولم يكن حجة على غيرهم حتى يشاهدوا على المعجز ما يكونوا محجوبين به وسواء كان من الجنس الأول أو من غير جنسه، فإن قصر من شاهد الأول عن عدد التواتر وقصر من شاهد الثاني عن عدد التواتر لم يثبت حكم التواتر فيهما ولا في واحد منهما لجواز الكذب على كل واحد من العددين.

« فصل » وإذا كان حجج الانبياء على أممهم هو المعجز الدال على صدقهم فالمعجز ما خرق عادة البشر من خصال لا تستطاع الا بقدرة إلهية تدل على أن الله تعالى خصه بها تصديقًا على اختصاصه برسالته فيصير دليلًا على صدقه في ادعاء نبوته إذا وصل ذلك منه في زمان التكليف، وأما عند قيام الساعة إذا سقطت فيه أحوال التكليف فقد يظهر فيه من أشراطها ما يخرق العادة فلا يكون معجز المدعي نبوّة، وإنما اعتبر في المعجز خرق العادة لأن المعتاد يشمل الصادق والكاذب فاختص غير المعتاد بالصادق دون الكاذب ★ وإذا تقرر ان المعجز محدود بما ذكرناه من خرق العادة فقد ينقسم ما خرج من العادة على عشرة أقسام (أحدها) ما يخرج جنسه عن قدرة البشر كاختراع الأجسام وقلب الأعيان وإحياء الموتى، فقليل هذا وكثيرة معجز لخروج عن القدرة كخروج كثيرة، (والفسم الثاني) ما يدخل جنسه في قدرة البشر لكن يخرج مقداره عن قدرة البشر كطي الأرض البعيدة في المدة القريبة فيكون معجز لخرق العادة★ واختلف المتكلمون في المعجز منه فعند بعضهم ان ما خرج عن القدرة منه يكون هو المعجز خاصة لاختصاصه بالمعجز وعند آخرين منهم ان جميعه يكون معجزًا لاتصاله بما لا يتيمز منه، (والقسم

الثالث) ظهور العلم بما خرج عن معلوم البشر كالأخبار بحوادث الغيوب فيكون معجزاً بشرطين أحدهما أن يتكرر حتى يخرج عن حد الاتفاق والثاني أن يتجرد عن سبب يستدل به عليه، (والقسم الرابع) ما خرج عنه عن مقدور البشر وإن دخل جنسه في مقدور البشر كالقرآن في خروج أسلوبه عن أقسام الكلام فيكون معجزاً بخروج نوعه عن القدرة فصار جنسًا خارجًا عن القدرة ويكون العجز مع القدرة على آلته من الكلام أبلغ في المعجز، (والقسم الخامس) ما يدخل في أفعال البشر ويفضي الى خروجه عن مقدار البشر كالبرء الحادث عن المرض والزرع الحادث عن البذر فإن برئ المرض الزمن لوقته واستحصد الزرع المتأكل قبل أوانه كان بخرق العادة معجزاً لخروجه عن القدرة، (والقسم السادس) عدم القدرة عما كان داخلًا في القدرة كانذار الناطق بعجزه عن الكلام وأخبار الكاتب بعجزه عن الكتابة فيكون ذلك معجزاً يختص بالعاجز ولا يتعداه لأنه على يقين عن عجز نفسه وليس غيره على يقين من عجزه، (والقسم السابع) انطاق حيوان أو حركة جماد فإن كان باستدعائه أو عن اشارته كان معجزاً له وإن ظهر بغير استدعاء ولا اشارة لم يكن معجزاً له وإن خرق العادة لأنه ليس اختصاصه به بأولى من اختصاصه بغيره وكان من نوادر الوقت وحوادثه، (والقسم الثامن) إظهار الشيء في غير زمانه كإظهار فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف فإن كان استبقاؤهما في غير زمانهما ممكنًا لم يكن معجزاً وإن لم يكن استبقاؤهما كان معجزاً سواء بدأ باظهاره أو طولب به، (والقسم التاسع) انفجار الماء وقطع الماء المنفجر إذا لم

يظهر بحدوثه أسباب من غيره فهو من معجزاته لخرق العادة به، (والقسم العاشر) اشباع العدد الكثير من الطعام اليسير وارواؤهم من الماء القليل يكون معجزاً في حقهم وغير معجز في حق غيرهم لما قدمناه من التعليل وهذه الأقسام ونظائرها الداخلة في حدود الاعجاز متساوية الأحكام في ثبوت الاعجاز وتصديق مظهرها على ما ادعاه من النبوّة وإن تفاوت الاعجاز فيها وتباين كما أن دلائل التوحيد قد تختلف في الخفاء والظهور وإن كان في كل منها دليل، فأما فعل ما يقدر البشر على ما يقاربه وإن عجزوا عن مثله فليس بمعجز لأن الجنس مقدور عليه وإنما الزيادة فضل حذق به كالصنائع التي يختلف فيها أهلها فلا يكون لأحذقهم بها معجز يجوز أن يدّعي به النبوّة (فإن قيل) فقد جاء زرادشت وبولص بآيات مبهرة ولم تدل على صدقهما في دعوى النبوّة (قيل) لأنهما قد أكذبا أنفسهما ما ادعياه في الله تعالى مما يدل على جهلهما به لأن بولص يقول إن عيسى اله، وزعم زرادشت ان الله تعالى كان وحده ولا شيء معه فحين طالت وحدته فكّر فتولّد من فكرته أهرمن وهو ابليس فلما مثل بين عينيه أراد قتله وامتنع منه فلما رأى امتناعه وادعه الى مدته وسالمه الى غايته ومن قال بهذا في الله تعالى ولم يعرفه لم يجز أن يكون رسولًا له، ثم دعوا الى القبائح والأفعال السيئة كما شرع زرادشت الوضوء بالبول وغشيان الأمهات وعبادة النيران وكذلك بولص وماني فخذلهم الله تعالى، ولو دعوا الى محاسن الأخلاق كانت الشبهة بهم أقوى والاغترار بهم أكثر ولكن الله تعالى عصم بالعقول من استرشدها وقاد الى الحق من أيقظه بها.

« فصل » ولا يجوز أن يظهر الله تعالى المعجز مما يجعله دليلّا على صدقه في غير النبوّة وإن كان فيه مطيعًا لأن النبوّة لا يوصل الى صدقه فيها إلا بالمعجز لأنه مغيب لا يعلم إلا منه فاضطر الى الإعجاز في صدقه وغير النبوّة من أقواله وأفعاله قد يعلم صدقه فيها بالعيان والمشاهدة وتخرج عن صورة الاعجاز وان نفدت ولألاَّ تشتبه معجزات الأنبياء بغيرها ، وأما مدعي الربوبية إذا أظهر آيات باهرة فقد ذهب قوم إلى أنها قد تكون معجزة بطلت بكذبة فلم يمتنع لظهور بطلانها أن توجد منه وإن لم توجد منه إذا كان كاذبًا في ادعاء النبوّة لأنه لم يقترن بدعواه ما يبطلها كمدعي الربوبية والذي عليه قول الجمهور انه لا يجوز أن يظهر المعجز على مدعي الربوبية كما لا يجوز أن يظهر على مدعي النبوّة لأن معصيته في ادعاء الربوبية أغلظ وأفكه فيها أعظم فكان بأن لا تظهر عليه أجدر ، وإذا استوضح ما أظهر مدعي الربوبية من الآيات ظهر فسادها وبان اختلالها فخرجت عن الإعجاز الى سحر أو شعبذة.

« فصل » ولما علم الله تعالى أن أكثر عباده لا يشهدون حجج رسله ولا يحضرون آيات أنبيائه إما لبعد الدار أو لتعاقب الأعصار طبع كل فريق على الأخبار بما عاين فيعلمه الغائب من الحاضر ويعرفه المتأخر من المعاصر وقد علم مع اختلاف الهمم ان خبر التواتر إذا انتفت عنه الريب حق لا يعترضه شك وصدق لا يشتبه بإفك فصار وروده كالعيان في وقوع العلم به اضطرارًا فتثبتت في وقوع العلم باستفاضة الخبر ما دلته عليه الفطرة وقاده إليه الطبع فقال:

تأوبني هم مـن الليـل منصـب   وجاء من الأخبار ما لا يكـذب
تظاهرن حتى لم يكن لي ريبـة   ولم يك عمـا أخبـروا متعقـب

«فصل» وأما ما يجوز لمدّعي النبوّة فينقسم ثلاثة أقسام أحدها أن يكلمه الله تعالى بغير واسطة والثاني أن يخاطبه بواسطة من ملائكته والثالث أن يكون عن رؤيا منام (فأما القسم الأول) إذا كلمه الله تعالى بغير واسطة مثل كلامه لموسى عليه السلام حين نودي من الشجرة على ما قدمناه في الاختلاف في صفته فيعلم اضطرارًا انه من الله تعالى وفيما يقع به علم الاضطرار في كلامه لأهل العلم قولان أحدهما انه يضطره الى العلم به كما يضطر خلقه الى العلم بسائر المعلومات، فعلى هذا يستدل بمعرفة كلامه على معرفته ويسقط عنه تكليف معرفته ويجوز أن يكون كلامه من غير جنس كلام البشر للاضطرار الى معرفة ما تضمنه والقول الثاني أن يقترن بكلامه من الآيات ما يدل على أنه منه فعلى هذا لا يسقط منه تكليف معرفته ولا يصح أن يكلمه إلا بكلام البشر لعدم الاضطرار الى معرفته (وأما القسم الثاني) وهو أن يكون خطابـه بواسطة من ملائكته الذين هم رسله الى أنبيائه فعلى الانبياء معرفة الله تعالى قبل ملائكته في رسالته وطريق علمهم به الاستدلال ثم يصير بعد نزول الملائكة بمعجزاتهم الباهرة علم الاضطرار وعلى الملائكة إذا نزلوا بالوحي على الرسول إظهار معجزتهم له كما يلزم الرسول إظهار معجزته لأمته، روى ان جبريل عليه السلام لما تصدى لرسول الله (ﷺ) بمكة في الوادي قال له قل يا محمد للشجرة أقبلي فقال لها ذلك فأقبلت وقال له قل لها أدبري فقال لها ذلك فأدبرت فقال له رسول الله (ﷺ) حسبي

يعني في العلم بصدقك فيما أتيتني به عن ربي، فتستدل الرسل بالمعجزات على تصديق الملائكة بالوحي وتستدل الأمم بمعجزات الأنبياء على تصديقهم بالرسالة ويكون خطاب الملك لفظًا إن كان قرآنًا أو ما مقام اللفظ ان كان وحيًا ولا يجوز أن يؤدي الملك إلى الرسول ما تحمله عن ربه الا بلسان الرسول كما لا يؤدي الرسول إلى قومه إلا بلسانهم ويكون الملك واسطة بين الرسول وبين ربه، والرسول واسطة بين الملك وبين قومه وما يؤديه الملك إلى الرسول ليؤديه الرسول الى قومه ضربان قرآن ووحي فأما القرآن فيلزم الملك أن يؤديه الى الرسول بصيغة لفظه وليس للملك ولا للرسول أن يعدل بلفظه الى غيره ويكون ما تضمنه من الخطاب المنزل متوجهًا الى الرسول وإلى أمته. وأما الوحي إذا تضمن تكليفًا بأمر أو نهي فضربان أحدهما أن يكون نصًا غير محتمل وصريحًا غير متأول فهذا يعلمه الرسول من الملك بنفس الخطاب وتعلمه الأمة من الرسول بالبلاغ من غير نظر ولا استدلال وليس للملك ولا للرسول ان يعدل بالنص إلى اجمال أو احتمال له والضرب الثاني ان يكون من المجمل أو المحتمل لمعان مختلفة فهذا يعلم المراد به من دليل يقترن بالخطاب ودليله ضربان أحدهما عقل المستمع والثاني توقيف المبلغ فأما ما عقل دليله ببديهة العقل فمحمول على مقتضى العقل ويكفي فيه تبليغ الخطاب وأما ما دليله التوقيف الذي لا مدخل فيه لبداية العقول كالعبادات فمحمول على التوقيف من الله تعالى إلى ملائكته ومن الملائكة الى الرسول ومن الرسول إلى أمته فأما معرفة الملك من ربه فهو غير مشاهد لذاته، واختلف أهل العلم في معرفته به على مذهبين

كالرسول ان كلمة أحدهما بأن يضطره الى العلم به والثاني بسماع الخطاب المقترن بالآيات. وأما معرفة الرسول من الملك ومعرفة الأمة من الرسول، فالرسول مشاهد لذات الملك والأمة مشاهدة لذات الرسول ولمشاهدة الذوات تأثير في العلم بمراد الخطاب فيتنوع بيان توقيفه فيما أريد بالخطاب أنواعًا فيكون باللفظ الصريح وبعضه بالرمز الخفي وبعضه بالفعل الظاهر وبعضه بالإشارة الباطنة بعضه بالامارات التي تضطر المشاهد الى العلم بما أريد بها وليس لها نعت موصوف ولا حد مقدر وإنما يعلمه المشاهد بمفهوم أسبابه فيصير البيان باختلاف أنواعه توفيقًا من الملك إلى الرسول ومن الرسول إلى الأمة ويجوز أن يختلف نوع بيانهما إذا عرف (فأما القسم الثالث) وهو أن يكون عن رؤيا منام فإن لم يكن ممن تصدق رؤياه لكثرة أحلامه لم يجز أن يدعي به النبوّة وان كان ممن تصدق رؤياه فقد روى عن النبي (ﷺ) أنه قال «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثًا» لم يجز أن يدعي النبوّة من أول رؤيا لجواز أن يكون من حديث النفس وان الرؤيا قد تصح تارة وتبطل أخرى فإن تكررت رؤياه مرارًا حتى قطع بصحتها ولم يخالجه الشك فيها جاز أن يدعي بها النبوّة فيما كان حفظًا لما تقدمها من شرع وبعثًا على العمل بها من بعيد ولم يجز أن يعتد بها في نسخ شرع ولا استئناف تعبد ويجوز أن يعمل على رؤيا نفسه فيما يلتزمه من استئناف شرع ولا يجوز أن يعمل عليها في نسخ ما لزمه من شرع ليكون بها ملتزمًا ولا يكون بها مسقطًا.

«فصل» وأما خطاب الرسول لأمته فيما بلغهم من رسالة ربه بعد

ظهور معجزته والأخبار بنبوته ولزومه للأمة فمعتبر بخمسة شروط أحدها العلم بانتفاء الكذب عنه فيما ينقله عن الله تعالى من خبر أو يؤديه من تكليف كما انتفى عنه الكذب في ادعاء الرسالة ويكون المعجز دليلًا على صدقه في جميع ما تضمنته الرسالة. والثاني ان يعلم من حاله انه لا يجوز أن يكتم ما أمر بإدائه لأن كتمانه يمنع من التزام رسالته لجواز أن يكتم اسقاط ما أوجب وان جاز أن يكتم بيانه قبل وقت الحاجة ولا يكون كتمانًا والثالث أن ينتفي عنه ما يقتضي التنفير من قبول قوله لأن الله تعالى حماه من الغلطة لئلا ينفر من متابعته وكان أولى أن لا ينفر عن قبول خطابه والرابع أن يقترن بخطابه ما يدل على المراد به لينتفي عنه التلبيس والتعمية في أحكام الرسالة حتى يعلم حقوق التكليف وإن جاز تعمية خطابه فيما لم يتضمنه التكليف. قد اعترض رسول الله (ﷺ) رجل في أطراف بدر وقال له ممن أنت؟ فقال «من ماء» فوري عن نسبه بما استبهم على سائله لخروجه عما يؤديه شرعًا الى أمته والخامس العلم بوجوب طاعته ليعلم بها وجوب أوامره واختلف في طاعته هل وجبت عقلًا أو سمعًا بحسب اختلافهم في بعثة الرسل هل هو من موجبات العقل أم لا.

«فصل» وإذا تكاملت شروط الالتزام لم يخل خطابه من أن يكون مفهومًا أو مبهمًا، فالمفهوم أربعة النص وفحوى الكلام ولحن القول ومفهوم اللفظ وفحوى الكلام ما دل على ما هو أقوى من نطقه ولحن القول ما دل على مثل نطقه ومفهوم اللفظ مأخوذ من معنى نطقه فهذه الأربعة مفهومة المعاني بألفاظها مستقلة بذواتها معلومة

المراد بظواهرها فلا احتياج بعد البلاغ إلى بيان وأما المبهم فثلاثة المجمل والمحتمل والمشتبه فأما المجمل فما أخذ بيانه من غيره ولا يدخل العقل في تفسيره فلا يعلم إلا بسمع وتوقيف. وأما المحتمل فهو ما نردد بين معان مختلفة، فإن أمكن الجمع بين جميعها حمل على جميع ما تضمنه واستغنى عن البيان إلا أن يرد بالاقتصار على بعضها بيان وان لم يكن حملها على الجميع لتنافيها وكان المقصود أحد معانيها فإن أمكن الاستدلال عليه بمخرج الخطاب أو بمشاهدة الحال كان فيه بيان أو تعذر بيانه من هذا الوجه حمل على عرف الشرع فإن تعذر حمل على عرف الاستعمال، فإن تعذر حمل على عرف اللغة فإن تعذر فبيانه موقوف على التوقيف وأما المشتبه فما أشكل لفظه واستبهم معناه ★ روى أن عمر رضي الله تعالى عنه قال يا رسول الله إنك تأتينا بكلام لا نعرفه ونحن العرب حقًا فقال رسول الله (ﷺ) «إن ربي علمني فتعلمت وأدبني فتأدبت». فإن تلوح في المشتبه إشارة الى معناه جاز أن يكون استنباطه موقوفًا على الاجتهاد وان تجرد عن إشارة كان موقوفًا على التوقيف وعلى الرسول تبليغ بيانه كما كان عليه تبليغ أصله وعلى من قمعه من الرسول أن يبلغه من لم يسمعه حتى ينتقل إلى عصر بعد عصر على الأبد فيعلمه القرن الثاني من الأول والثالث من الثاني وكذلك أبدًا لتدوم الحجة بهم إلى قيام الساعة ولذلك قال النبي (ﷺ) «ليبلغ الشاهد الغائب».

«فصل» فأما الفرق بين الأنبياء والرسل فقد جاء بهما القرآن جمعًا ومتصلًا بقول الله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان

ثم يحكم الله آياته﴾ واختلف أهل العلم في الأنبياء والرسل على قولين: أحدهما أن الأنبياء والرسل واحد فالنبي رسول والرسول نبي، والرسول مأخوذ من تحمل الرسالة والنبي مأخوذ من النبأ وهو الخبر ان همز لأنه مخبر عن الله تعالى ومأخوذ من النبوة ان لم يهمز وهو الموضع المرتفع وهذا أشبه لأن محمدًا (ﷺ) قد كان يخاطب بهما، والقول الثاني أنهما يختلفان لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات والرسول أعلى منزلة من النبي ولذلك سميت الملائكة رسلًا ولم يسمَّوا أنبياء واختلف من قال بهذا في الفرق بينهما على ثلاثة أقاويل: أحدها أن الرسول هو الذي تنزل عليه الملائكة بالوحي والنبي هو الذي يوحى إليه في نومه، والقول الثاني أن الرسول هو المبعوث إلى أمة والنبي هو المحدث الذي لا يبعث الى أمة، قاله قطرب، والقول الثالث أن الرسول هو المبتدئ بوضع الشرائع والأحكام والنبي هو الذي يحفظ شريعة غيره، قاله الجاحظ.

«فصل» وإذا نزل الوحي على الرسول وعيّن له زمان الابلاغ لم يكن له تقديمه عليه ولا تأخيره عنه وان لم يعيّن له زمانه فعليه تبليغه في أول أوقات إمكانه فإن خاف من تبليغ ما أُمر به شدة الأذى وعظم الضرر لزمه البلاغ ولم يكن الأذى عذرًا له في الترك والتأخير لأن الأنبياء يتكلفون من احتمال المشاق ما لا يتكلفه غيرهم لعظم منزلتهم وما أُمدوا به من القوة على تحمل مشاقهم وان خاف منه القتل فقد اختلف المتكلمون في وجوب البلاغ فذهب بعضهم الى اعتبار أمره بالبلاغ فإن أمر به مع تخوف القتل لزمه أن يبلغ وان قتل وان أمر به مع الأمن لم يلزمه البلاغ إذا خاف القتل، وذهب آخرون منهم

إلى اعتبار حاله فإن لم يبق عليه من البلاغ سوى ما يخاف منه القتل لزمه البلاغ وان قتل وان بقي عليه من البلاغ سوى ما يخاف منه القتل فإن لم يكن الأمر بالبلاغ مرتبًا لزمه أن يقدم بلاغ ما يأمن منه القتل ثم يبلغ ما يخاف منه القتلَ فإن قتل فإن كان الأمر بالبلاغ مرتبًا بابتداء ما يخاف منه القتل فإن الله تعالى يعصمه من القتل حتى يبلغ جميع ما أُمر به لما تكفل به من إكمال دينه والله تعالى أعلم.

ملحق (٢)

مفردات معجم الماوردي

الأصل: القاعدة العامة الجامعة (جـ/أصول)

أصول علم ما: مبادئه العامة وفلسفته.

أصول الاعتقاد: المبادئ الأساسية لعقيدة وما ومقاصدها.

أصول الفقه: المبــادئ الأساسية في الفقه وفلسفة التشريع.

الانتساب الى فرقة أو نزعة: الانحياز الى منهجها وأصولها العامة والاجتهاد في اطار ذلك.

التدسيس: أشد من التلبيس لما فيه من تعمد الكذب والتمويه.

التلبيس: مصطلح نقدي يقصد به اتهام الكاتب بتمويه الحقائق باصطناع الغموض والتعمية.

خلق القرآن: من اقوال المعتزلة

القدر: حرية الانسان وكونه قادرًا على خلق افعاله مسؤولًا عنها الخطاب الالهي خطاب الشارع للمكلفين يوحى للأنبياء.

المقصد: (جـ / مقاصد)

مقاصد الشارع: الغايات التي رسمها للتشريع

الفطنة : ادراك الأمر الدقيق والانتباه اليه .

أهل العلم والتحقيق : الراسخون في العلم.

فترة المحنة: الفترة التي أعلن فيها المأمون اعتناقه مذهب الاعتزال واضطهد المخالفين لذلك من فقهاء أهل السنة .

المنهج والمنهاج: أصول البحث العلمي

الأدب: العمل بمبادئ الأخلاق في السياسة والتمسك بخصال الخير ومكارم الأخلاق. القهر لغة الجبر والحمل على العمل أو الامتناع واصطلاحًا توفير أسباب الأمن وسلطة التنفيذ في إطار احكام الشرع الالهي أو الوضعي دون عسف وجور سلطة القهر : سلطة التنفيذ وتوطيد أسباب الأمن

المعاطاة: تعاطي الفعل والعمل والد ربة عليه .

الدنيا : الحياة الاجتماعية .

الماوردية : مذهب الماوردي في اصلاح الحياة الاجتماعية (الدنيا)

الاس: القاعدة الاساسية لكل نظام اجتماعي أو سياسي .

الثقافة: المستوى الفكري المعاصر وما حققه من تقدم وتهذيب والتراث الفكري والخلقي لكل نظام اجتماعي.

الثقافة الاسلامية: ما تحقق من تقدم فكري في مختلف العصور الاسلامية بفضل نزعة الاسلام الشمولية الداعية للعمل بالمنقول والمعقول وتوخي الحكمة والتعايش السلمي بين العقائد الراقية .

الثقافة الانسانية: امزوجة ثقافية ترفدها مختلف الثقافات القومية والأنماط الثقافية.

المجال العقلي: الحقل الثقافي الذي يرفده العقل

المجال النقلي: الحقل الذي ترفده المتون التقليدية والمقدسة كالقرآن الكريم والسنة النبوية في الاسلام.

الانعتاق الفكري: كل ما يسعى الفكر الى تحقيقه أو حققه من تحرر من القيود والضغوط المنافية للضمير المستنير الحي، ولا يتحقق الانعتاق الفكري بتقرير حرية الفكر تقريرًا نظريًا ما لم يلتزم المفكرون العقلانيون بالمعايير الموضوعية غير المنحازة.

حرية الفكر: ما تتكفل به الدساتير من حرية الكلمة والتعبير، وما يطالب به المفكرون العقلانيون من مزيد في هذا المضمار.

حرية الضمير: إزالة مختلف الضغوط التحكيمية التي تكبل الضمير الحي وتحول دون الاعراب الحق عن الحق.

أدب الدنيا: شؤون الحياة الاجتماعية في اطار المثل الاخلاقية والسياسية (مكارم الأخلاق وسجايا الخير).

أدب الدين: كل ما يتكفل بفهم الدين فهمًا سليمًا لا يقتصر على العقيدة من حيث هي صيغ ومراسيم معنية، لما يميط عنه القناع من مكارم الاخلاق المتكفلة بسعادة الانسان الاخروية.

الاتحاد: (١) صيرورة ما زاد على الواحد واحدًا (٢) في بعض النحل المسيحية: اتحاد الكلمة بعيسى

الاخلاق المُرْسلة: التي لم تصقل بالتربية والمعاناة.

الاصلح: في فلسفة المقاصد العمل بما يحقق المصالح الفردية والعامة على أحسن الوجوه واعدلها.

الاستدلال: النظر العقلي بالاستناد الى دليل.

أصول الأخلاق: المبادئ الأساسية للأخلاق وفلسفة الأخلاق.

الأقنوم في المسيحية العنصر من عناصر الالوهية، فالأقنوم أخص من الصفة.

أم العلم: العقل.

الامر: الشأن والحال وما عليه الشيء في ظرف معين

امر الدنيا: شأنها وأحوالها

التأديب: تربية النفس وصقل الشيم.

التراث: كل ما خلفه السلف والأوائل من آثار الفكر والفن، وما دانوا به من قواعد وعقائد، وقد وردت هـذه اللفظة لأول مرة في كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي باشارته الى تراث الجاهلية، فالتراث هو المرحلة التاريخية للحضارة والثقافة، فإن لفظ الثقافة أعم لانصرافه الى الثقافة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها اما التراث فيخص الثقافة في ماضيها.

التوازن: نكافؤ الأشياء المتقابلة المتواشجة.

التوازن المتسق بين المصالح الفردانية وبين المصالح الجماعية: مصطلح يصور رأي الماوردي في المصالح القائمة على أساس من

الجمع والتوفيق بين مصلحة الفرد (الواحد) ومصلحة المجموع (الجملة)

التجربة: كل حادث يؤثر في نفس الانسان أو ذهنه تأثيرًا ما

التجربة والمعاناة: تفاعل التجربة في نفس الانسان وذهنه تفاعلًا مؤثرًا وهما شرط في حدوث العقل المكتسب.

التربية: ضرورة في تهذيب الأخلاق وغرس حب العدل في النفوس.

الحد: بيان المحدود بما ينبغي عنه الاجمال والاحتمال

الدرك الحسي: الادراك بحاسة من الحواس

الدرك النفسي أو المبتدأ في النفس: التفكير في العلل والأسباب

الذمة: كون الانسان العاقل أهلًا لوجوب الحقوق له ومسؤوليته الخلقية والشرعية

الروية: عدم التسرع في الحكم، أعمال النظر والتأمل في العواقب قبل الاقدام

الشيمة المهملة: غير المصقولة

صناعة الترقيق: صناعة النثر الفني المؤثر في نفس القارئ

العصمة: كون الانسان واجب الحرمة في ذلته وماله فلا يجوز الاعتداء عليه

الكرامة: كون الانسان مكرمًا عند الله

خلافة الانسان على الأرض: كون الإنسان خلق وَوُهب العقل ليعدل في الأرض ويشيع فيها الخير والعمران لا ليظلم ويفسد، وتعد نظرية الخلافة على الأرض من أهم منطلقات الفلسفة الاسلامية الأصيلة وهي مقررة بالنصوص القرآنية.

الملة: اتباع دين معين، وفي مصطلح الماوردي أحكام الشريعة

أمور الملة: شؤون الملة الاسلامية وأحوالها.

تدبير شؤون الملة: النظر في شؤونها ورعاية ما تعلق بها من حقوق اقامة أمور الملة رعايتها وحفظها

الرقعة من أرض الخلافة: جزء غير معين المساحة منها.

اليد: من معانيها المجازية القوة والفضل والنفوذ يقال: للمسلمين يد على من سواهم: اي استقلال في أمورهم ومركز مرموق في علاقتهم بغيرهم.

علم الاضطرار: ما أدرك ببداهة العقول ولم يتوجه اليه جحد ولم يحسن المطالبة فيه بدليل واشترك فيه الخاصة والعامة.

العقل: ملكة يدرك بها ما يعلم بالحواس

النظر: (١) نظر العين (٢) مجازاً: نظر العقل

بديهة العقل: ما يدرك دون حاجة الى تقدم دليل

علم الاكتساب: ما يكتسب بالنظر العقلي والاستدلال

المزاج: المركب من طبائع الانسان

(المصلحة أو المنفعة ما فيه صلاح الحياة نقيض المفسدة) (انظر العمل بالمصلحة) مقاصد الشارع

المواضعة: ما تعارف عليه الناس من العادات وقواعد السلوك

المعاناة: التجربة النفسية

المقولات العشر

العلم بالشيء: ادراك حقيقته أو تصورها

علم الاكتساب: ما يكتسب بالنظر العقلي والاستدلال

علم المعقول: (انظر قضية العقل)

علم المنقول: العلوم المستقاة من النصوص الرسمية المروية ويقال له أيضًا المسموع

النظر: لغة الرؤية بالعين الباصرة واصطلاحًا نظر العقل

علم الاضطرار: ما أدرك ببداهة العقول ولم يتوجه اليه جحد، ولم تحسن المطالبة فيه بدليل، واشترك فيه الخاصة والعامة

البديهية: الادراك المباشر دون حاجة إلى دليل

بديهة العقل: ما يدرك دون حاجة الى تقدم دليل

الدليل: ما أوصل الى العلم بالدلول عليه وهو معلوم بالعقل

العقل: أصل وهو الموصل الى الدليل وليس بدليل وحسن بجوهر لطيف ولكنه في نظر قاضي القضاة أكبر قضاة الدولة العباسية منذ عصر الرشيد وكان اليه النظر في أقضى القضاء أول من لقب بذلك الماوردي

كبير قضاة البويهيين .

الولاية : السلطة Pouvoir autorité

الهوى : مختص بالآراء والاعتقادات. ويطلق على كل ميل نفسي مذموم لا يقره العقل لمجانبته الحكمة وكونه مذمومًا والشهود مختصة بنيل الملذات (أدب الدنيا والدين ٣١) .

العقل الغريزي يولد مع الانسان بولادته وهو عقل مشترك وبولادته تتقرر أهلية الوجوب حتى إذا تكامل بالرشد تكاملت الاهلية بحصول أهلية التصرف ولاداء العقل المكتسب

يبوع الادب : مصدر الاخلاق.

مراجع البحث

١ ـ أدب الدنيا والدين للماوردي.

٢ ـ الأحكام السلطانية للماوردي.

٣ ـ أعلام النبوة للماوردي.

٤ ـ أدب القضاء للماوردي تحقيق محيي الدين هلال.

٥ ـ النكت والعيون.

٦ ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد.

٧ ـ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية (ع/٣٠٤ ـ ٣١٤).

٨ ـ ابن خلكان وفيات الأعيان.

٩ ـ ياقوت، ارشاد الاريب الى معرفة الأديب، دار المأمون ١٥/٥٣ ـ ٥٤ د.

١٠ـ المستشرق جب، مقالة بالانكليزية في مجلة اسلاميك كلشر الهندية في يوليو سنة ١٩٣٧ في نظرية أبي الحسن الماوردي في الخلافة الاسلامية.

١١- تثبيت دلائل النبوة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد.

١٢ - السرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل) - أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفا الأفغاني دار قهرمانا للنشر والتوزيع.

١٣- الذريعة في أحكام الشريعة. الراغب الاصفهاني.

١٤- هنري لاوست، فكر الماوردي وعمله السياسي، مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٦٨.

١٥- سوفاجيه، مقدمة لتاريخ الشرق الاسلامي (طبعة منقحة كاملة بمساهمة كاهين ١٩٦١).

J. Sauvaget — Introduction à histoire de l'orient musulman — Paris.

١٦- اركون (محمد) - الأخلاق الاسلامية وفقًا للماوردي، فصل من كتابه الموسوم بمباحث في الفكر الاسلامي.

Arkoun Muhamed — Essai sur la pensée Islamique — Maisonneuve — Paris 1973 (p 251).

١٧- هاملتون جب، نظرية الخلافة عند الماوردي، في دراسات في الحضارة الاسلامية، لندن ١٩٦٢.

Hamilton Gib. Almawardi's Theory of the Caliphate. Studies on Civilization of Islam — London 1967.

١٨- روزنتال، الأفكار السياسية في اسلام العصور الوسطى، كمبرج ١٩٥٨ (ص٢٧ - ٣٧).

E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam. p. 27-37. Cambrige 1958.

١٩ـ ديلكامبر (آن ماري) مهمة القاضي في الشرع الاسلامي وفقًا لأدب القضاء للماوردي (دراسة موازنة. أطروحة) باريس، سوربون ١٩٧٧.

Delcambre. Anne-Marie, Le proffession de juge en droit musulman d'aprés l'Adab Al-quadI de Mawardı. (Etude comparative). Thése de socycle. Paris, Sorbonne 1977.

٢٠ـ مارسيل اندريه بواستيل: انسانية الاسلام (بالفرنسية) ط٣ باريس ١٩٧٩.

٢١ـ محمد عمار. الاسلام وحقوق الانسان.

٢٢ـ جودت افندي برغمه لي شرح ادب الدنيا والدين.

٢٣ـ قاريش. الماوردي ومنهجه في تفسيره. بالتركية (على الآلة الطابعة).

٢٤ـ السعادة والاسعاد. العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف أبو ذر).

٢٥ـ الاعلام بمناقب الاسلام العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف ابو ذر).

الفهرست

الكتاب الاول

الكتاب الثاني
العقلانية والاخلاق

الكتاب الثالث

الدستور الماوردي وقواعد الصلاح

الكتاب الرابع